ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SK'ANEL SKUXLEJAL JA':
PETICIONES POR LA VIDA DEL AGUA
EN TSELTAL DE AMATENANGO DEL VALLE,
UN ACERCAMIENTO ETNOLINGÜÍSTICO
AL LENGUAJE RITUAL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN LINGÜÍSTICA

PRESENTA

DENISE CAZÉS MOLINARI

DIRECTORA: MTRA. ANTONIA SÁNTIZ GIRÓN

ASESOR: MTRO. MIGUEL SILVANO JIMÉNEZ

CIUDAD DE MÉXICO
2025

Para mis abuelos Daniel y José Luis,
por su ejemplo y su legado.
Para mis amigas Teresita, Bety, Lucía y Juanita,
mujeres inspiradoras de Amatenango del Valle.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS **7**
LISTA DE CUADROS **9**
LISTA DE MAPAS **9**
LISTA DE FOTOGRAFÍAS **9**
LISTA DE TABLAS **9**
ABREVIATURAS **11**
PREFACIO **13**
INTRODUCCIÓN **17**
CAPÍTULO 1 ..... **25**
ESBOZO DE LA LENGUA Y CULTURA TSELTAL **25**
1.1 AMATENANGO DEL VALLE 26
1.1.1 La Región *27*
1.1.2 Datos demográficos *31*
1.1.3 Características socioeconómicas *32*
1.1.4 Historia, religión y pensamiento espiritual *34*
1.1.5 Los tseltales hoy en día *36*
1.2 ASPECTOS GENERALES DE LA LENGUA *BATS'IL K'OP* TSELTAL 39
1.2.1 El tseltal dentro de la familia maya *40*
1.2.2 El área geográfica del tseltal *41*
1.2.3 Variantes lingüísticas *42*
1.2.4 Datos censales *44*
1.2.5 Vitalidad *45*
1.3 ESBOZO GRAMATICAL DEL TSELTAL 47
1.3.1 Características fonológicas *47*
1.3.2 Alfabeto práctico *49*
1.3.3 Alineamiento y marcación de persona *50*
1.3.4 Focalizadores *54*
1.3.5 Verbos *56*
1.3.6 Aspectos *56*
1.3.7 Sustantivos *58*
1.3.8 Adverbios *60*
1.3.9 Adjetivos *61*
1.3.10 Numerales *62*
1.3.11 Clasificadores numerales *63*
1.3.12 Determinantes *64*
1.3.13 Orden de constituyentes *67*
CAPÍTULO 2 ..... **69**
ANTECEDENTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS **69**

2.1 ANTECEDENTES TEÓRICOS 71
2.1.1 Etnolingüística *71*
2.2 METODOLOGÍA 79
2.2.1 Recopilación y presentación del corpus de rezos *79*
CAPÍTULO 3. 83
EL RITUAL DE REZOS *SK'ANEL SKUXLEJAL JA'* 83
3.1 CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE LA PRÁCTICA DE REZOS EN CHIAPAS 84
3.1.1 Los rituales *86*
3.1.2 La cosmovisión *92*
3.1.3 Los rezos como forma de resistencia lingüística y cultural *96*
3.2 REZOS *SK'ANEL SKUXLEJAL JA'* 98
3.2.1 Descripción etnográfica del rezo del 21 de marzo con los mayores de la iglesia católica *98*
3.2.2 Descripción etnográfica del rezo del 3 de mayo con la familia Bautista *101*
3.2.3 Elementos simbólicos de la ofrenda del ritual *102*
3.2.4 Rezos transcritos en tseltal y traducidos al español *113*
CAPÍTULO 4. 123
ANÁLISIS DEL LENGUAJE RITUAL 123
4.1 RECURSOS LINGÜÍSTICOS DEL LENGUAJE RITUAL 123
4.1.1 Paralelismos *124*
4.1.2 Difrasismos *129*
4.1.3 Metáforas *131*
4.1.4 Honoríficos *134*
4.1.5 Pausa entonativa *135*
4.1.6 Arcaísmos *135*
4.2 RECURSOS LINGÜÍSTICOS DEL LENGUAJE RITUAL EN LOS REZOS *SK'ANEL SKUXLEJAL JA'* 137
4.2.1 Paralelismos *137*
4.2.2 Difrasismos *150*
4.2.3 Honoríficos *152*
4.2.4 Pausa entonativa *154*
4.2.5 Préstamos religiosos *156*
4.3 DESCRIPCIÓN DE TRES FORMAS LINGÜÍSTICAS EN LOS REZOS *SK'ANEL SKUXLEJAL JA'* 161
4.3.1 Ja' *163*
4.3.2 Ch'ul *171*
4.3.3 Ajawetik *178*
CONCLUSIONES 187
APÉNDICE 193
GLOSA MORFOLÓGICA DEL REZO 1 193
GLOSA MORFOLÓGICA DEL REZO 2 211
GLOSA MORFOLÓGICA DEL REZO 3 217
BIBLIOGRAFÍA 227

Agradecimientos

Doy gracias con todo mi corazón a mi mamá Claudia Molinari y a mi papá Ilya Cazés, por apoyarme cada día y estar siempre conmigo, motivándome con todo su amor para crecer y conseguir este objetivo.

Agradezco a la familia Bautista por abrirme las puertas de su hogar en Amatenango del Valle y por ser mujeres generosas y cariñosas que me inspiraron para estudiar los rezos que ellas practican. A las autoridades tradicionales del municipio de Amatenango y los rezadores que me compartieron sus saberes.

Un sincero reconocimiento a mis profesores de la Licenciatura en Lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y a quienes, en esta institución, me brindaron su asesoría y apoyo académico.

Un agradecimiento muy especial a mi directora, la maestra Antonia Sántiz Girón y a mi asesor, el maestro Miguel Silvano Jiménez. Sus conocimientos fueron fundamentales para la realización de este trabajo.

Gracias a mis amistades y a quienes, durante el proceso de realización de la tesis, me animaron a concluirla y confiaron en mí. Al compañero Toño, por su lectura minuciosa de la tesis y su cariño.

Lista de cuadros

Cuadro 1. Clasificación de las lenguas mayas.
Cuadro 2. Inventario fonológico de las consonantes del tseltal.
Cuadro 3. Inventario fonológico de las vocales del tseltal.
Cuadro 4. Alfabeto práctico del tseltal.
Cuadro 5. Prefijos del Juego A.
Cuadro 6. Sufijos del Juego B.
Cuadro 7. Flexión personal del focalizador *ja'*.
Cuadro 8. Aspectos verbales del tseltal.

Lista de mapas

Mapa 1. Región política-económica Los Altos de Chiapas.
Mapa 2. Municipios de la región Los Altos de Chiapas.
Mapa 3. Área geográfica del tseltal.
Mapa 4. Variantes lingüísticas del tseltal.

Lista de fotografías[1]

Foto 1. Milpas de Amatenango del Valle.
Foto 2. Detalle de jaguar de barro.
Foto 3. Mujer de Amatenango portando su vestimenta tradicional.
Foto 4. Mujer de Amatenango pintando un jaguar de barro moldeado por ella.
Foto 5. Río en San Caralampio Chavín.
Foto 6. Caminando en la montaña rumbo al ojo de agua.
Foto 7. Familia Bautista alrededor del altar en el ojo de agua.
Foto 8. Vestidura de la cruz y elementos de la ofrenda.
Foto 9. Flores.
Foto 10. Velas.
Foto 11. Niña encendiendo copal.
Foto 12. Hombre sirviendo y repartiendo las rondas de *pox*.
Foto 13. El Rezador colocando la ofrenda bajo la cruz y encendiendo las velas.

Lista de tablas

Tabla 1. Aparición de paralelismos en rezos del corpus.
Tabla 2. Aparición de difrasismos, honoríficos y pausas en rezos del corpus.
Tabla 3. Aparición de préstamos en rezos del corpus.
Tabla 4. Apariciones de *Ja'* en los rezos del corpus.
Tabla 5. Apariciones de *Ch'ul* en los rezos del corpus.
Tabla 6. Apariciones de *Ajawetik* en los rezos del corpus.

1 Todas las fotografías fueron tomadas por Denise Cazés entre los años de 2019 y 2021.

Abreviaturas

-	División de morfemas o afijos
=	Clítico
A1	Marca del juego A (prefijo ergativo o posesivo) de 1a persona
A2	Marca del juego A (prefijo ergativo o posesivo) de 2a persona
A3	Marca del juego A (prefijo ergativo o posesivo) de 3a persona
ADJ	Adjetivizador
ADV	Clítico adverbial
ADVZR	Adverbializador
APAS	Antipasivo
ATR	Sufijo atributivo
B1	Marca del juego B (sufijo absolutivo) de 1a persona
B2	Marca del juego B (sufijo absolutivo) de 2a persona
B3	Marca del juego B (sufijo absolutivo) de 3a persona
CAUS	Causativo
CLAS	Clasificador
COM.I.DEP	Aspecto completivo de verbo intransitivo dependiente
COMP	Aspecto completivo
DEIC	Deíctico
DEM	Demostrativo
DET	Determinante
DIM	Diminutivo
DIR	Direccional
DIST	Distal
DITR	Aplicativo ditransitivo
ENF	Enfático
EST	Estativo
EX	Predicado existencial-locativo
FOC	Foco, focalizador
HON	Honorífico

IFI	Indicador de fuerza ilocutiva
IMPER.I	Imperativo de verbo intransitivo
IMPER.T	Imperativo de verbo transitivo
INC	Incompletivo
INC.I	Incompletivo de verbo intransitivo
INT	Interrogativo
IRR	Irrealis
IVZR	Intransitivizador
MAS	Masculino
MENS	Clasificador mensurativo
NEG	Negación
NF	No finito
NF.PAS	No finito pasivo
NO.POS	Sufijo de no posesión
NOM	Sufijo nominal o nominalizador
NUM	Sufijo numeral
P	Preposición
PERF.I	Perfecto de verbo intransitivo
PERF.PAS	Perfecto de verbo pasivo
PERF.T	Perfecto de verbo transitivo
PL	Plural
PM	Sufijo de posesión marcada
PRON	Pronombre
PROX	Proximal
RR	Reflexivo/recíproco
SR	Sustantivo relacional
TVZR	Transitivizador

PREFACIO

Esta tesis surgió de mi entusiasmo por investigar y conocer la cultura de los pueblos originarios de Chiapas. Al ingresar en la carrera de Lingüística en la ENAH tuve interés por estudiar un fenómeno lingüístico en alguna lengua mayense, y sentí curiosidad por saber más sobre las lenguas tsotsil y tseltal. Gracias a mi amistad con una familia de alfareras de la comunidad de Amatenango del Valle, en la región de Los Altos de Chiapas, pude adentrarme en el conocimiento de la cultura tseltal, y, por supuesto, en su lengua. En mi búsqueda por entender los fenómenos lingüísticos estrechamente relacionados con la cultura, fui consolidando el proyecto de recopilar rezos tradicionales, que se recitan en la lengua originaria por expertos rezadores, y solo tienen lugar en ciertas fechas y lugares específicos. Para etnografiar estos rituales íntimos para la comunidad, mi amistad y confianza con la familia Bautista y la comunidad de Amatenango, así como con los propios rezadores, ha sido fundamental.

Quizá por este motivo, para mí, resultó pertinente el enfoque de la Etnolingüística para realizar la tesis. Nunca concebí la posibilidad de separar el conocimiento del ritual –de la comunidad de habla que lo realiza, de los protagonistas portadores del conocimiento de los rezos–, del hecho lingüístico, el fenómeno mismo del rezo. Consideré que el enfoque de la Etnolingüística era el más adecuado para esta investigación, ya que permite analizar el lenguaje ritual no solo desde su estructura formal, sino también en relación con el contexto cultural en el que se enuncia. Este enfoque posibilita comprender los rezos como manifestaciones lingüísticas ancladas en la cosmovisión, las prácticas comunitarias y las tradiciones orales de la comunidad de habla que los

recita, integrando así tanto los aspectos formales como su función dentro del sistema cultural tseltal.

Bajo esta concepción de la lingüística que me resulta importante hacer, fue que recopilé en audio y transcribí los tres rezos de petición de agua que presento especialmente para esta tesis. Dichos rezos fueron grabados por mí en los años de 2019 y 2020 en Amatenango del Valle, Chiapas, México. Durante los rituales, realicé trabajo de campo y etnografía *in situ*. Los tres rezos que analizo a lo largo de la tesis son nombrados en tseltal *Sk'anel skuxlejal ja'*, que en español se traduce como 'petición por la vida del agua'.

Mi interés por recopilarlos se vio motivado por varias razones. Una es el hecho de que los rezos, a pesar de estar inscritos dentro de una tradición católica, es decir, posterior a la conquista de México, se realizan en contextos rituales estrechamente vinculados con la vida campesina y agrícola, y se recitan en lengua tseltal, lo cual me hizo pensar que, de alguna forma en estos eventos lingüísticos se conserva cierta cosmovisión tradicional de la cultura tseltal. Además, siempre se realizan en un espacio de la naturaleza, como puede ser una cueva o un ojo de agua, y forman parte de un sistema religioso-económico fundamental para la cohesión y la vitalidad cultural de la comunidad, el ciclo agrícola. Esto me reveló una relación de los creyentes con la tierra y sus ciclos. Es decir, se trata de un ritual tradicionalmente campesino, que cumple una función social y espiritual dentro de los ciclos de siembra y cosecha.

Otro aspecto que llamó mi atención fue que los pobladores creyentes de Amatenango piden agua tanto al Dios católico como a las deidades tseltales conocidas como *Ajawetik*. Dentro de los rezos, encontramos expresiones propias de una cosmovisión tseltal y que no necesariamente

forman parte de la tradición católica. También hay que destacar que la estructura gramatical de los rezos, que es particular de este género discursivo, se ha conservado durante varios siglos, por lo que consideré relevante constatar su permanencia y describir su uso. Es necesario resaltar también que estos rezos, tal como se han documentado hasta ahora, se encuentran en riesgo de desaparecer, ya que actualmente los rezadores que los recitan y los conocen, son personas mayores, y los jóvenes no siempre logran aprender los rezos y continuar con la tradición por la globalización y el acelerado cambio cultural que hay hoy en día en las comunidades indígenas; estas tradiciones evolucionan y se transforman con rapidez, por lo tanto, consideré urgente recopilarlos, describir y analizar su forma lingüística y contenido cultural.

Durante el desarrollo del trabajo, mientras buscaba bibliografía relacionada con el tema de los rezos en la cultura maya, tuve la sorpresa de encontrarme con una abundancia de teóricos mayas, antropólogos y lingüistas que estudian su propia cultura. Decidí incluir referencias teóricas de varios estudios lingüísticos y antropológicos realizados por científicos sociales tseltales. Asimismo, decidí asesorar el proceso de esta tesis con dos lingüistas tseltales: mi directora, la maestra Antonia Sántiz, y mi asesor, el maestro Miguel Silvano, con quienes pude mantener un diálogo colaborativo en torno al estudio de la lengua y la cultura tseltal.

Abordar un fenómeno lingüístico desde la Etnolingüística implica reconocer la interdependencia entre lengua y cultura, entendidas como lo menciona Harttman (p. 142) como construcciones simbólicas que modelan nuestra percepción del mundo y nuestras prácticas sociales. La lengua no solo estructura el pensamiento y la comunicación, sino que también define los límites culturales dentro de los cuales se inscriben las acciones y significados de una comunidad. En este sentido, la

Etnolingüística permite analizar cómo las estructuras lingüísticas y discursivas reflejan y perpetúan la cosmovisión de una comunidad de habla. Para esta tesis, el enfoque se centra en el estudio del lenguaje ritual de los rezos como parte de las prácticas discursivas orales tradicionales, analizando sus particularidades lingüísticas como expresiones de la cosmovisión tseltal. Me gustaría contribuir al estudio de la cultura tseltal y al camino de lingüistas que buscan hacer análisis etnolingüísticos, o que tienen interés por la tradición oral de rezos en lenguas mesoamericanas.

INTRODUCCIÓN

El lenguaje ritual constituye una forma especial de comunicación dentro de las culturas originarias, en tanto que revela significados profundos que se entrelazan con la identidad étnica, la tradición y la espiritualidad de las comunidades. Esta tesis se enfoca en el análisis del lenguaje ritual de los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* 'peticiones por la vida del agua', recitados en tseltal, lengua maya hablada en Chiapas, México. A través de un corpus de tres rezos que he recopilado en campo, en el municipio de Amatenango del Valle, esta investigación ofrece una perspectiva etnolingüística que permite analizar los rezos no solo desde su estructura formal, sino también, como expresiones ancladas en la cosmovisión, las prácticas comunitarias y la construcción simbólica de la realidad dentro de su contexto cultural.

En esta investigación, la lengua se abordó desde una perspectiva etnolingüística para revelar la cosmovisión tseltal, entendida como el conjunto de representaciones, valores y prácticas que estructuran la comprensión del mundo dentro de esta comunidad de habla. Para ello, se integró el análisis formal del lenguaje ritual con la interpretación de los significados culturales y simbólicos presentes en los rezos del corpus.

Desde el análisis lingüístico, se examinaron las estructuras gramaticales, los patrones de paralelismo sintáctico y fonológico, así como otros recursos lingüísticos utilizados en los rezos. Además, se prestó especial atención a las formas lingüísticas que transmiten nociones fundamentales de la cosmovisión tseltal, como la relación entre los seres humanos y las entidades espirituales, el agua como principio de vida y la interconexión entre naturaleza y comunidad. Se analizó el contexto en el que estos rezos son recitados, considerando el ritual y las prácticas

tradicionales que enmarcan su uso. Se examinó cómo la lengua no solo comunica peticiones o agradecimientos, sino que también actúa como un mecanismo de reproducción y transmisión de saberes ancestrales, reforzando la identidad colectiva y la continuidad de las tradiciones tseltales.

El estudio de rezos en lenguas originarias es relevante porque se inserta en un proceso de resistencia lingüística frente al desplazamiento que viven muchas lenguas minorizadas[2] hoy en día. Los rezos son un medio de comunicación con lo sagrado, y también un mecanismo para preservar formas lingüísticas y conceptos de la cosmogonía campesina en sus formas más tradicionales. El enfoque adoptado permitió comprender el lenguaje ritual como una manifestación de la epistemología propia del pueblo originario y también como una estrategia de resistencia ante el desplazamiento lingüístico y cultural que enfrentan los pueblos indígenas de México.

Otros estudios de rezos en lenguas originarias se han centrado en sus características formales y los recursos lingüísticos que los definen como un género oral, transmitidas a lo largo del tiempo dentro de contextos rituales. Siguiendo la teoría de los géneros discursivos propuesta por Mijaíl Bajtín (1982, p. 248 y 250), los rezos constituyen un género discursivo con características propias. Según Bajtín, los géneros discursivos agrupan enunciados que comparten similitudes en su contenido temático, estilo verbal y composición, además de estar vinculados a una función social específica y al contexto discursivo en el que se producen.

[2] Lengua que ha sido marginada, perseguida o prohibida en algún momento de su historia. Se diferencia de una lengua minoritaria, que es utilizada por un número pequeño de hablantes.

Bajtín también subraya que el uso de la lengua se manifiesta en enunciados orales y escritos, y aunque cada enunciado es único, cada esfera de la actividad humana genera tipos relativamente estables de enunciados que responden a las necesidades de ese contexto particular. Estos géneros no son meramente formales; su estructura refleja su contenido y función social, lo que explica por qué no son espontáneos, sino que responden a necesidades culturales e históricas específicas. Esta perspectiva resulta especialmente útil al analizar los rezos de tradición indígena, ya que, como sostiene Bajtín, la lengua está influenciada por la esfera social en la que se usa. Por ello, el análisis de estos discursos requiere herramientas como las de la etnolingüística, que permiten estudiar la relación entre lengua, cultura y contexto ritual.

En esta misma línea, Broda (2001, p. 23) enfatiza que las culturas indígenas no solo han conservado sus raíces más antiguas, sino que también han recreado constantemente sus formas de expresión. Según Broda, el ritual es el "punto de cristalización y activación de la visión indígena del mundo", y la práctica ritual ha sido crucial para la supervivencia del modo de vida campesino. Esto sugiere que los rezos no solo cumplen una función espiritual, sino que también consolidan la identidad cultural de los pueblos. Es destacable la importancia y valor que se le da, en el marco cultural del rito, a la lengua originaria, la cual adquiere el carácter de lenguaje ritual y es, para los rezadores y la comunidad de habla, una forma de hacer válidas las peticiones, es decir, el rezo se "debe" recitar en tseltal.

Por su parte, estudios como los de Hull (2003) y Haviland (1992) han destacado las particularidades del lenguaje ritual. Hull (2003, p. 82) señala que los géneros orales rituales se distinguen por el uso de formas arcaicas, tanto léxicas como gramaticales, y por emplear recursos como el paralelismo. Estos recursos no solo facilitan la memorización y recitación, sino que

también configuran un lenguaje especializado. Haviland (1992, p. 428) añade que los rezos poseen una estructura fija y que los paralelismos que contienen representan una forma de poesía indígena que cristaliza elementos de una tradición cultural de gran antigüedad.

En la misma línea Hartmann (2015, p. 28) señala que las manifestaciones poéticas orales no solo reflejan estructuras lingüísticas tradicionales, sino también emociones y experiencias vinculadas con el entorno y la identidad cultural. Subraya que, al igual que los géneros rituales tseltales, las canciones mapuches entretejen funciones expresivas, como la nostalgia o el amor, con recursos estilísticos como metáforas y metonimias, consolidando una forma de arte verbal. Los discursos orales vivos, son muestra de su capacidad para adaptarse a nuevas circunstancias sin perder su esencia cultural, lo que reafirma su rol como vehículos de transmisión cultural y memoria colectiva.

Finalmente, Craveri (2017, p. 93) destaca que "hablar de un objeto sagrado implica el uso de un lenguaje específico, retóricamente marcado". En este sentido, el lenguaje ritual no es un simple vehículo de comunicación, sino una herramienta que refleja y reproduce cosmovisión y valores culturales. Estos estudios sugieren que el análisis de los rezos permite visibilizar la compleja interacción entre lengua, cultura y espiritualidad, lo que reafirma su importancia dentro de la vida ritual y social de los pueblos indígenas.

El objetivo principal de este trabajo será analizar el lenguaje ritual desde una perspectiva etnolingüística, identificando las características formales, los recursos lingüísticos que caracterizan un lenguaje ritual y los elementos simbólicos que reflejan la cosmovisión tseltal dentro de los rezos del corpus. En este sentido, se plantean las siguientes preguntas de

investigación: ¿qué recursos lingüísticos y culturales configuran el lenguaje ritual recitado en estos contextos ceremoniales? Y ¿qué revelan dichos recursos y estructuras utilizadas en los rezos sobre la cosmovisión tseltal?

A lo largo de la tesis planteo que los rezos y el ritual, como un evento comunicativo, son un medio fundamental para transmitir y preservar una cosmovisión tradicional de los pueblos tseltales. Esta cosmovisión se relaciona con los ciclos agrícolas del maíz, y es en el acto de habla de los rezos, donde se reproduce un conjunto de creencias, pensamientos y memorias, propias de la colectividad indígena campesina, que finalmente constituyen una forma de resistencia lingüística y cultural para este pueblo.

La metodología empleada combina herramientas de la etnografía del habla y la lingüística descriptiva, lo que ha permitido recoger un corpus que incluye transcripciones detalladas y traducciones de los rezos en tseltal. A partir de este material, se examinan fenómenos lingüísticos —ampliamente utilizados en el lenguaje ritual— como el uso de paralelismos y difrasismos. Además, se exploran tres categorías lingüísticas específicas utilizadas durante los rezos: *ch'ul* 'sagrado', *ajawetik* 'guardianes, y *ja'* 'agua', términos que revelan tanto aspectos lingüísticos como simbólicos propios de la cosmovisión tseltal.

Propongo que la relación de los campesinos tseltales con la naturaleza, y su vínculo con los ciclos anuales de la tierra y el cultivo de alimentos, fundamenta una cosmovisión en la que la naturaleza es percibida como un ente sagrado, sustentando la existencia de deidades protectoras, como los *ajawetik*. La práctica de agradecer y pedir a la tierra, a los dioses por el agua, no solo refuerza su conexión con el entorno, sino que también es un mecanismo de resistencia lingüística y cultural,

promoviendo la continuidad de la tradición de realizar rezos anualmente. En consecuencia, se pretende comprobar que los rezos, como género discursivo oral, han preservado una forma histórica que conserva palabras, estructuras gramaticales y sintácticas. En este sentido, los rezos se convierten en un repositorio de memoria lingüística, oral y compartida, que se ha transmitido a lo largo de varias generaciones, sirviendo como vestigio de formas lingüísticas anteriores y reafirmando su función como un pilar de la identidad cultural tseltal.

Se espera que el estudio de los rezos recitados en tseltal contribuya a la preservación del patrimonio cultural y lingüístico del pueblo tseltal, comunidad hablante de una de las más de veinte lenguas mayas aún habladas en México y Guatemala. Esta tesis busca contribuir al conocimiento del lenguaje ritual como fenómeno lingüístico y cultural. El corpus documentado no solo tiene valor académico, sino también comunitario, pues devuelve un registro que puede ser utilizado en la revitalización o el estudio de la lengua y sus prácticas.

La presente tesis se estructura en cuatro capítulos principales, además de las secciones preliminares y finales, en cada uno de los cuales abordaré aspectos fundamentales para la comprensión del lenguaje ritual en los rezos que conforman el corpus, recopilados en Amatenango del Valle, Chiapas. A continuación, describo brevemente el contenido de cada capítulo.

El primer capítulo es un panorama general sobre la lengua y cultura tseltal. Se inicia con una descripción de la comunidad de Amatenango del Valle, situada en la región de Los Altos de Chiapas, abarcando su geografía, datos demográficos, características socioeconómicas, así como aspectos históricos, religiosos y espirituales. A continuación, se analiza la situación actual de la

lengua tseltal, incluyendo su clasificación dentro de la familia maya, su área geográfica, variantes lingüísticas, datos censales y su vitalidad. Al final se presenta un esbozo gramatical del tseltal, destacando sus principales características fonológicas, el alfabeto práctico, y otros aspectos morfosintácticos esenciales para el entendimiento del corpus lingüístico recopilado.

En el segundo capítulo se desarrolla el marco teórico que orienta esta investigación, basado en la etnolingüística como un enfoque que permite analizar la lengua en relación con la cosmovisión y las prácticas culturales de la comunidad de habla. Este enfoque resulta pertinente para abordar el estudio del lenguaje ritual, al integrar el análisis lingüístico con la etnografía. En este apartado también se detalla la metodología empleada para la recopilación del corpus de rezos.

El tercer capítulo se centra en el análisis del contexto sociocultural en el que acontecen los rezos. Se describe la tradición religiosa mesoamericana, los rituales y la cosmovisión que subyacen a estas prácticas. Se presentan descripciones etnográficas de los dos rituales específicos de petición de agua —el del 21 de marzo y el del 3 de mayo— donde se recopilaron los rezos del corpus, y se analizan los elementos simbólicos de la ofrenda en estos rituales. Finalmente, se incluyen las transcripciones y traducciones al español de los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'*, que forman el núcleo del análisis lingüístico en el capítulo siguiente.

En el cuarto capítulo se lleva a cabo un análisis detallado de los recursos lingüísticos que caracterizan el lenguaje ritual. Se examinan fenómenos lingüísticos como los paralelismos, difrasismos, metáforas, honoríficos, pausas entonativas, arcaísmos y préstamos, y se presenta cómo estos recursos se manifiestan en los rezos del corpus. Además, se describen en detalle tres

formas lingüísticas significativas dentro de los rezos recopilados: *ch'ul*, *ajawetik* y *ja'*, explorando su relevancia simbólica dentro del ritual.

En la sección de conclusiones, se sintetizan los resultados de la investigación, resaltando cómo el enfoque etnolingüístico permitió analizar los rezos del corpus no solo como estructuras lingüísticas particulares del lenguaje ritual, sino como manifestaciones de una visión de mundo particular. Se destacan los principales hallazgos sobre la relación entre lenguaje, cultura y práctica ritual, evidenciando cómo los rezos configuran y transmiten saberes, valores y representaciones propias de la cosmovisión tseltal. El apéndice incluye la glosa morfológica de los tres rezos analizados, así como un glosario de términos en tseltal, fundamentales para comprender el sentido profundo de los rezos, proporcionando herramientas adicionales para la comprensión de los análisis presentados en los capítulos anteriores. Finalmente, se presenta la bibliografía citada y consultada durante el desarrollo de la tesis.

CAPÍTULO 1.

ESBOZO DE LA LENGUA Y CULTURA TSELTAL

Este capítulo está dedicado a repasar aspectos importantes de la lengua y la cultura tseltal, los cuales constituyen un contexto fundamental que me permitirá desarrollar el análisis del lenguaje ritual que se hará más adelante. En el primer apartado de este capítulo, se aborda una breve descripción de la cultura tseltal, comenzando con el pueblo donde se realizó el ejercicio de etnografía y la recopilación de los rezos: el municipio de Amatenango del Valle. Se presentará información sobre la región, algunos datos demográficos y características socio económicas de las familias que la habitan, y algunos datos históricos y referencias sobre las religiones y creencias espirituales presentes en este pueblo originario. Por último, se incluirá una reflexión sobre la vida y la identidad de los tseltales hoy en día.

En el segundo apartado del capítulo, se presentan datos generales sobre la lengua tseltal, incluyendo su autodenominación, su filiación genética dentro de la familia de lenguas mayas, su distribución geográfica, el número de hablantes, sus variantes dialectales y la vitalidad lingüística.

En el tercer y último apartado, se incluye un esbozo gramatical del tseltal, donde se describen sus rasgos fonológicos, el alfabeto práctico de la lengua, y rasgos morfológicos como la marcación de persona, las características de los verbos, y clases de palabras como los pronombres, sustantivos, adverbios, adjetivos, numerales y determinantes. Además, se describe el orden de constituyentes de la lengua. La descripción de estos aspectos gramaticales de la lengua tseltal es

fundamental para poder realizar un análisis detallado y riguroso de los rezos recopilados. La gramática, parte esencial de la lengua, permite comprender la estructura y la forma en que se componen los mensajes. En el caso de los rezos, es crucial conocer los aspectos gramaticales de la lengua tseltal para interpretarlos con precisión. Además, la descripción de aspectos gramaticales permite identificar patrones y regularidades en el uso de la lengua, ayuda a comprender cómo se construyen las frases, cómo se utilizan los tiempos verbales, cómo se estructuran las oraciones, etc. La lengua tseltal, como expresión de la cultura y de la percepción del mundo de la comunidad de habla indígena de Chiapas, debe ser descrita para poder comprender los rezos como una manifestación lingüística valiosa y transmisora de memoria e identidad.

1.1 Amatenango del Valle

Amatenango del Valle es el municipio donde recopilé los rezos de petición de agua que conforman el corpus de la tesis. Su cabecera es un pueblo céntrico de Chiapas, estado que se ubica en el sureste de la república mexicana. Durante la colonia española, Chiapas fue parte de la Capitanía General de Guatemala; hoy, es un estado mexicano fronterizo con Centroamérica. En Chiapas habita una gran diversidad de pueblos con culturas étnicas, se hablan 13 lenguas originarias además del español, y hay nueve regiones económicas. Chiapas tiene costa en el Pacífico, bosques, selvas, valles, y es el espacio donde se asentó la civilización maya que floreció en el período clásico mesoamericano (100 a 900 d.C.).

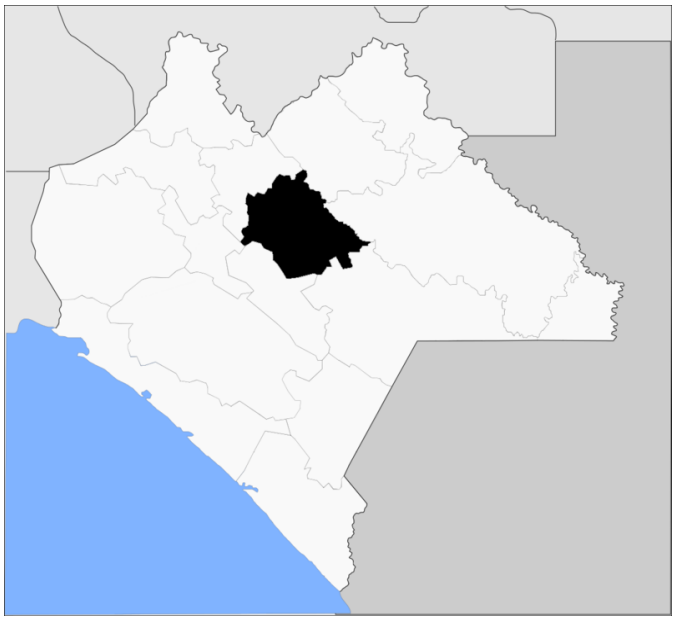
1.1.1 *La Región*

Amatenango del Valle se encuentra en la región política-económica conocida como Los Altos, que cuenta con una extensión territorial de 3,717 km². Los Altos de Chiapas se encuentra en una cadena montañosa que se eleva al sureste del valle del río Grijalva, compuesta principalmente de piedra caliza con la presencia de formaciones volcánicas ya extintas como los cerros Huitepec y Tzontehuitz.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), esta región es eminentemente indígena, lo cual quiere decir que más del 70% de la población son indígenas; esto se calcula, según dicho instituto, con base en el porcentaje de personas mayores de 5 años hablantes de alguna lengua originaria. Menciona el historiador Viqueira (Nolasco, 2008, p. 23) que "en el momento de la Conquista, se hablaban por lo menos 12 lenguas distintas pertenecientes a cuatro o más grandes familias lingüísticas. De la familia mixe-zoqueana, se hablaba el zoque. De la familia mayanse, se hablaban el chol, el choltí, el tsotsil, el tseltal, el coxoh, el cabil (o chicomulteco), el mochó (o motozintleco), el teco y el mam. De la familia otomangue, el chiapaneca. De la familia utoazteca, el náhuatl". Para el año 2000, se reportaban hablantes de las lenguas aguacateco, cakchiquel, chol, chontal, chuj, ixil, jacalteco, kanjobal, kekchí, lacandón, mam, motozintleco, quiché, tojolabal, tseltal, tsotsil y zoque. Actualmente, se siguen hablando tseltal, tsotsil, chol y zoque, mientras que las lenguas mayas cakchiquel, lacandón, jacalteco, motozintleco, quiché, y tojolabal están en peligro de desaparición.

Los Altos es la región con el mayor porcentaje de población indígena de todo el estado, siendo los grupos originarios tsotsil y tseltal quienes la habitan. Los pueblos tseltales, abarcan el extremo

oriental de esta zona y colindan con la Selva Lacandona. El centro político-administrativo y comercial, no sólo de la región de Los Altos, sino en general de todas las regiones indígenas de Chiapas (excepto los zoques), es la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas. Es una región que, pese a su cercanía con los centros mestizos de poder, ha logrado conservar su propia cultura, lenguas, vestimentas y formas de organización social. La base económica de esta región es la agricultura, específicamente la siembra de maíz, la ganadería y en los últimos treinta años el turismo[3]. En el mapa 1. se observa la región política-económica de Los Altos dentro de Chiapas.



Mapa 1. Región política-económica Los Altos. Wikipedia (2020).

Pedro Viqueira (1995, p. 35) llamó a esta zona "Las Montañas Centrales" o "Terrazas de Los Altos", como una propuesta para pensar la geografía de Chiapas desde una perspectiva cultural-indígena. Apegándome a esta forma de distinguir la región culturalmente, y habiendo compartido con personas tsotsiles y tseltales que la habitan, considero que se puede llamar a la región donde

[3] Hoy en día también existe la fuerte influencia económica del "crimen organizado".

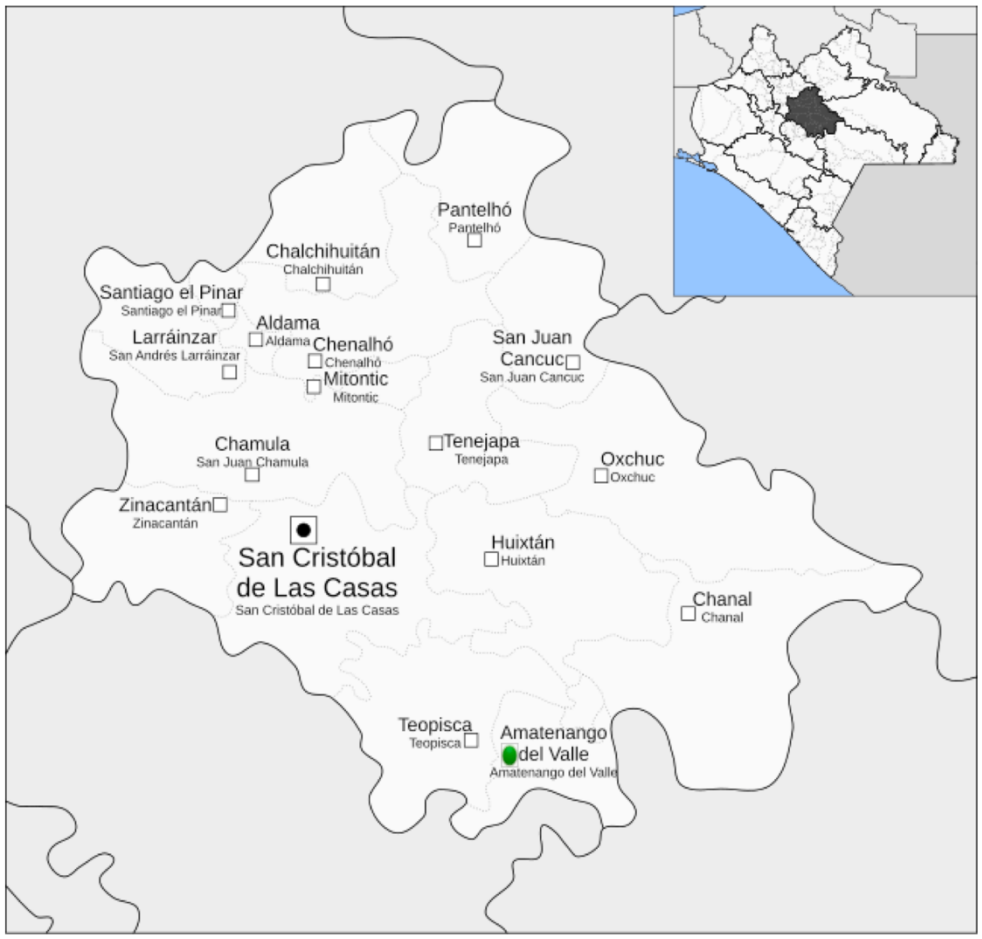
se localiza Amatenango del Valle, como la región *Sikil kinal*, que en tseltal significa 'tierra fría', haciendo referencia a las características físicas del entorno, como la elevada altura y la presencia de extensos bosques de coníferas y encinos. *Sikil kinal* es una región indígena y rural, los municipios que la integran son: Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxhuc, Pantelhó, San Cristóbal de Las Casas, Tenejapa, Teopisca, Zinacantán, San Juan Cancuc, Aldama y Santiago el Pinar.

En las últimas tres décadas la entidad ha experimentado transformaciones aceleradas que han afectado las formas tradicionales de su organización social; como lo señala Nolasco (2008, p. 38), "la conversión religiosa, el apoderamiento de los maestros bilingües de los cargos de autoridad, los partidos políticos, la militarización y la presencia del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional[4], son hechos que han conmovido a sus habitantes y los obligan a buscar nuevas formas de convivencia". Recientemente el narcotráfico y la incesante migración de personas que se internan al país por Guatemala ha modificado también las dinámicas regionales en Chiapas. Concretamente en Amatenango del Valle, el hecho de que la carretera Panamericana cruce y "parta" la cabecera por la mitad, ha sido un factor importante para la introducción de nuevas costumbres, religiones, personas extranjeras, y en general, para la aceleración de la transformación de la cultura tseltal de Amatenango, en una cultura más "caxlanizada"[5], es decir, más cercana a lo que es propio de la cultura de los mestizos.

Amatenango del Valle se ubica en el centro de la región de Los Altos, es un municipio céntrico rural e indígena, de habla tseltal y con una antigua tradición alfarera y textil. Se encuentra en una

4 EZLN.
5 En tseltal y tsotsil existe el hispanismo *caxlan* que designa a las personas mestizas, ajenas al mundo indígena o que hablan como primera lengua el español. Esta palabra tiene su origen en la palabra en español "castilla".

frontera entre el mundo tojolabal, el mundo mestizo de San Cristóbal de Las Casas y el mundo tsotsil. En el mapa 2., podemos ver señalado en color verde, el municipio de Amatenango dentro de la región de Los Altos, así como algunos de los demás municipios que conforman la región.



Mapa 2. Municipios de la región Los Altos de Chiapas. (colaboradores de Wikipedia, 2020).

La cabecera de Amatenango se encuentra a orillas de la carretera Panamericana, eje transversal que comunica gran parte del continente americano y construida en la década de 1970. El municipio tiene vecindad con dos de las principales ciudades del estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, a 36 kilómetros, y Comitán de Domínguez, a unos 45 kilómetros. Se encuentra a una altitud de 2,000 metros sobre el nivel el mar y cuenta con una extensión

territorial de 153 km². Colinda al norte con los municipios de Teopisca, San Cristóbal de la Casas y Chanal; al este con los municipios de Chanal, Comitán de Domínguez y Las Rosas; al sur con los municipios de Las Rosas y Venustiano Carranza; al oeste con los municipios de Venustiano Carranza y Teopisca. Esta ubicación ha ofrecido a los amatenanguenses la posibilidad de un contacto comercial constante y directo con otras localidades, así como el uso o comprensión de otras lenguas como el español, el tsotsil y en menor medida el tojolabal.

1.1.2 *Datos demográficos*

Según el censo de población y vivienda del INEGI en el 2020, en Amatenango del Valle habitan 11,283 personas, de las cuales 5,910 son mujeres y 5,373 son hombres. 7,560 personas reportan que hablan la lengua tseltal, esto es un 67% de la población, mientras que un 14% reporta no hablar el español, solamente el tseltal. Esta es la lengua indígena más hablada en Amatenango, aunque también se reportan, según este censo, 26 hablantes de tsotsil y 4 hablantes de tojolabal. En la fotografía 1. observamos una vista desde la carretera Panamericana de unas milpas en Amatenango.

Foto 1. Milpas de Amatenango del Valle.

Según estudios de Pincemín (1993, p. 198) “el patrón de asentamiento en Amatenango sigue el tipo de las comunidades tseltales: un pueblo principal y un cierto número de caseríos llamados “parajes” esparcidos a su alrededor. La mayoría de los hogares consisten en una familia elemental, pero pueden albergar a los abuelos, tíos y tías. Las casas de planta rectangular o cuadrangular tienen una sola habitación y un enorme porche al frente en donde se realizan las actividades alfareras”. Según mi propia experiencia conociendo Amatenango, este patrón de asentamiento se mantiene de esta forma hasta el día de hoy.

1.1.3 *Características socioeconómicas*

En Amatenango el cultivo tradicional de maíz, frijol, frutas, y el trabajo en las milpas, se complementa con la actividad artesanal de la producción de la cerámica. Son estas actividades el

sustento económico de la mayoría de los pobladores en Amatenango. La base alimenticia de los amatenanguenses es la milpa. La mayoría de las familias tienen tierras donde siembran maíz, frijol, calabaza, chile, chayote y árboles frutales.

Desde los años de la colonia en Amatenango se tenía la costumbre de dedicarse a la alfarería, en especial este trabajo fue adoptado por las mujeres. Este oficio se origina en épocas prehispánicas, sin embargo, es verificable que durante la colonia se le dio a cada pueblo en Chiapas, por parte de los misioneros europeos, una vestimenta, un santo patrono y un oficio,

Foto 2. Detalle de jaguar de barro.

siendo para el caso de Amatenango del Valle el de hacer utilerías de barro como ollas, macetas y platos. Después vino un cambio, se comenzaron a hacer objetos artísticos de barro, como por ejemplo las famosas macetas en forma de palomas, creaciones del señor Alberto Bautista, pionero

artista y alfarero, creando después la icónica figura del primer dios mesoamericano, el jaguar. Hoy en día Amatenango es conocido por sus artesanías de cerámica, especialmente sus jaguares, y este oficio representa para muchas familias, el sustento económico de su hogar. En la fotografía 2. observamos el detalle de un jaguar de barro hecho en Amatenango, el color negro es una innovación reciente.

1.1.4 *Historia, religión y pensamiento espiritual*

Según Nash (1975 p. 2), "el pueblo de Amatenango del Valle se menciona por primera vez en la historia moderna, en el año de 1528, cuando fue incluido en las listas de tributos con el nombre náhuatl de Amatenango, "lugar de amates" como con el nombre tseltal *Sobontajal*, "recolector de ocote".

La situación religiosa actual de Amatenango, según observé en mis visitas al pueblo, es la de un pueblo religiosamente diverso. En las últimas décadas ha habido un fuerte cambio religioso en Chiapas y éste ha sido mayor en la población indígena. Así como lo comenta Nolasco (2008, p. 18) la identidad étnica, la ritualidad, la organización social indígena chiapaneca —al igual que la del resto del país—, ha girado desde hace siglos alrededor del santo patrón titular del pueblo, por lo que el cambio de religión tuvo que haber cambiado la cultura y la organización social indígena. En Chiapas, el catolicismo ha dejado de ser hegemónico. La autora antes mencionada comenta que al momento de su análisis hay más de 40 denominaciones religiosas distintas, entre las que se cuentan pentecostales, presbiterianos, bautistas, Iglesia de Dios Vivo, Iglesia de la Luz del Mundo, Adventistas del Séptimo Día y musulmanes (p. 310). Es importante destacar que ninguna de estas religiones se entremezcla de forma tan profunda con otras creencias y prácticas tseltales

como sí lo hace la religión católica[6], que de alguna forma los tseltales han hecho y moldeado como suya desde hace siglos, creando su propia tradición religiosa.

Según datos del INEGI (2020), en Amatenango un 66% de la población profesa la religión católica, mientras que un 30% de la población tiene otro tipo de religión como la protestante. En Amatenango, la cabecera comprende la zona central del pueblo y está conformada por la plaza en la que se ubica la parroquia de San Francisco de Asís, santo patrono del lugar. Las fiestas católicas que se realizan en este templo son la de San Pedro Mártir los días 28 y 29 de abril, Santiago Apóstol los días 24 y 25 de julio. La llamada "Fiesta grande" al santo patrono de Amatenango, se festeja el día 4 de octubre, y por último se celebra la fiesta de Santa Lucía, los días 12 y 13 de diciembre. Y de forma paralela, se realizan los rezos de petición de agua o petición de lluvia, entre la Semana Santa y el 3 de mayo, día de la Santa Cruz; la comunidad creyente de la iglesia católica realiza una peregrinación por siete ojos de agua y cuevas, donde se encuentran cruces "sembradas", y las familias por su parte también organizan un rezo en el "lugar sagrado" que tengan cerca, pidiendo agua y buena cosecha.

Las particularidades sincréticas de las prácticas de la religión católica en Amatenango no pasan desapercibidas. Por lo que he podido observar, estas se entremezclan con tradiciones tseltales más antiguas y pertenecientes a otro tipo de cosmovisión, como por ejemplo, beber la bebida ritual *pox,* utilizar el incienso de copal, rezar en lengua tseltal pasajes distintos a los rezos católicos, donde se mencionan deidades y otros elementos adorados por los tseltales, rezar dentro de cuevas, ojos de agua, cascadas o bosques, reproduciendo el apego ritual a la naturaleza y situando

[6] Si bien es imposible que no existan mezclas culturales cuando se introducen nuevas religiones en las comunidades indígenas, muchas de ellas hacen prohibiciones sobre la utilización de elementos culturales tseltales como la bebida tradicional *pox* o el uso de la lengua originaria en los rezos.

sus lugares sagrados en espacios fuera de la iglesia. Estas son algunas prácticas visiblemente antiguas y tradicionales que se mantienen hoy día.

Según testimonios recabados en el estudio de Aguilera Almendra (1976, p. 68 y 69) algunas concepciones espirituales las personas de Amatenango del Valle tienen es que la *jme'tik balmilal* 'madre tierra' es considerada "dadora de vida". Se menciona que la tierra tiene *ch'ulel* 'alma', y que escucha las palabras y ve los movimientos de las personas del pueblo. Sobre los mitos religiosos recabados por dicha autora, destaca el que dice que la madre tierra llamada *Kaxeltik* es fecundada por *Tatik Shauk*, el Rayo, que va al mar a traer agua para que caiga sobre la tierra y así las siembras sean productivas y abundantes. Los indígenas de Amatenango creen que el Santo Rayo es el hijo de Dios, y que brinda el agua para la siembra, él habita en las cuevas y se presenta al mundo en forma de arco iris. En mi experiencia de trabajo de campo, he podido confirmar dicha mitología sobre el Rayo, así como la veneración del elemento del agua, en la práctica de los rezos de petición de agua y vida.

1.1.5 *Los tseltales hoy en día*

Hoy en día Amatenango del Valle es un municipio que se dedica a la siembra de maíz y frijol y en menor medida a la ganadería. Por otra parte, muchas mujeres de Amatenango se dedican de tiempo completo al oficio de la alfarería, creando figuras artesanales de animales como jaguares, ranas, conejos, pájaros, gallos, caracoles y otros; además producen macetas y vasijas de todos tamaños.

Es destacable la reciente creación de un territorio autónomo por parte del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en el municipio de Amatenango. En un extracto del comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN titulado *Y Rompimos El Cerco*, del 17 de agosto del 2019, se puede leer la siguiente información donde anuncian la creación de dos nuevos Caracoles (territorios autónomos con Juntas de Buen Gobierno Zapatistas) ubicadas en el municipio de Amatenango del Valle, en octubre del 2016:

> En su 20 aniversario, los pueblos hermanos organizados en el Congreso Nacional Indígena, junto con el EZLN, se comprometieron a pasar a la ofensiva en la defensa del territorio y de la madre tierra. Perseguidos por las fuerzas del mal gobierno, caciques, empresas extranjeras, criminales y leyes; contando muertos, agravios y burlas, los pueblos originarios, los guardianes de la tierra, acordamos pasar a la ofensiva y extender la palabra y la acción de resistencia y rebeldía. Nos presentamos ante ustedes con nuevos Caracoles y más municipios autónomos rebeldes zapatistas en nuevas zonas del sureste mexicano. Ahora tendremos también Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista.
>
> -Nuevo Caracol Espiral digno tejiendo los colores de la humanidad en memoria de l@s caídos. Su Junta de Buen Gobierno se llama: Semilla que florece con la conciencia de l@s que luchan por siempre. Su sede es en Tulan Ka'u, tierra recuperada. Municipio oficial de Amatenango del Valle.
>
> -Nuevo municipio autónomo: Sembrando conciencia para cosechar revoluciones por la vida. Su sede es en: Tulan Ka'u. Tierra recuperada. Municipio oficial de Amatenango del Valle. (Enlace Zapatista, 2021)

En Amatenango del Valle conviven hoy en día múltiples identidades: las artísticas, con la alfarería y la pintura; las político organizativas, como las bases de apoyo y milicianos zapatistas; y las religiosas, tanto católicas tradicionales como las nuevas religiones introducindas. Todas ellas son identidades ancladas en la práctica campesina, atravesadas por el oficio y por el

calendario del cultivo cíclico del maíz. Como lo señala Nolasco (2008, p. 22) “en la cultura de los indios chiapanecos, además de su origen prehispánico, están las imposiciones coloniales, la indiferencia del siglo XIX, la intervención, con frecuencia etnocida, del siglo XX, y dentro de todo, los movimientos libertarios indios, que empiezan con la llegada de los españoles y siguen hasta nuestros días”.

Los amatenanguenses resisten lingüística y culturalmente, y se integran a la carretera Panamericana, a la explotación de empresas de artesanías, a la continua introducción de nuevas religiones, y en el 2024 mantienen su lengua, su vestimenta tradicional, su alimentación milenaria a base de la milpa (maíz, calabaza, chile, chayote), así como las tradiciones espirituales ligadas al cultivo de la tierra. Hoy en día las mujeres indígenas se abren paso en el camino de la comercialización de sus artesanías, dando un giro a la economía del hogar y ocupando un lugar importante dentro del contexto del arte alfarero mexicano. En la fotografía 3. podemos observar a una mujer originaria de Amatenango con su vestimenta tradicional, en la fotografía 4. la observamos pintando un jaguar de barro que ella moldeó y horneó.

El contexto aquí presentado, resulta útil para entender y describir el fenómeno lingüístico, en este caso en particular los actos de habla representados por los rezos, en especial, comprender la dimensión social en la que se producen, así como la situación comunicativa que los enmarca y que otorga sentido al discurso. Estos factores, en última instancia, moldean y dan sentido a la identidad y la cosmovisión de los miembros de la comunidad de habla.

Foto 3. Mujer de Amatenango portando su vestimenta tradicional.
Foto 4. Mujer de Amatenango pintando jaguar de barro moldeado por ella.

1.2 Aspectos generales de la lengua *Bats'il k'op* tseltal

La lengua Tseltal pertenece a la familia lingüística maya, hablada en Mesoamérica, principalmente en la región de Los Altos de Chiapas, México. *Bats'il k'op* es el nombre autóctono con que denominan su lengua los hablantes de tseltal, este vocablo significa "lengua verdadera". Los tseltales se nombran a sí mismos *bats'il ants winiketik* "hombres y mujeres verdaderos".

Según datos de Aissen, *et al*. (2017, p. 1), hay treinta idiomas mayas[7] que se hablan actualmente en Guatemala, Belice y México, la mayoría en Chiapas y Tabasco, uno de ellos es el Tseltal. De estos treinta idiomas mayas algunos cuentan con muy pocos hablantes, por ejemplo, el Itzaj, hablado por menos de treinta personas, hasta otros como por ejemplo el K'iche', con cerca de un millón de hablantes, ambas lenguas habladas en Guatemala. Kaufman (1990, p. 61) menciona que el conjunto lingüístico maya es uno de los más estudiados dentro de las lenguas americanas y se divide en cuatro ramas: Huasteco, Yucateco, Maya occidental y Maya oriental. Según datos de *Ethnologue* (2021), actualmente un total de 6,501,251 personas hablan alguna lengua de la familia maya.

1.2.1 *El tseltal dentro de la familia maya*

Dentro de la familia de las lenguas mayas, el Tseltal pertenece a la división occidental junto con las lenguas q'anjob'alanas, y muestra un parecido importante con las lenguas ch'olanas, razón por la que se estableció una rama ch'olana-tseltalana. El idioma más cercano al tseltal es el Tsotsil, que comparte una parte importante de su gramática y de su vocabulario. En el cuadro 1., tomado de England (2001, p. 15), podemos observar la distribución de la familia de las lenguas mayas y la posición del Tseltal.

7 Este nombre, que evoca a los mayas históricos, también designa a un número muy grande de pueblos y culturas étnicas que viven actualmente en todo el sureste mexicano, en gran parte de Tabasco y Chiapas y en el norte de Centroamérica, varias comunidades de Belice, Guatemala y Honduras.

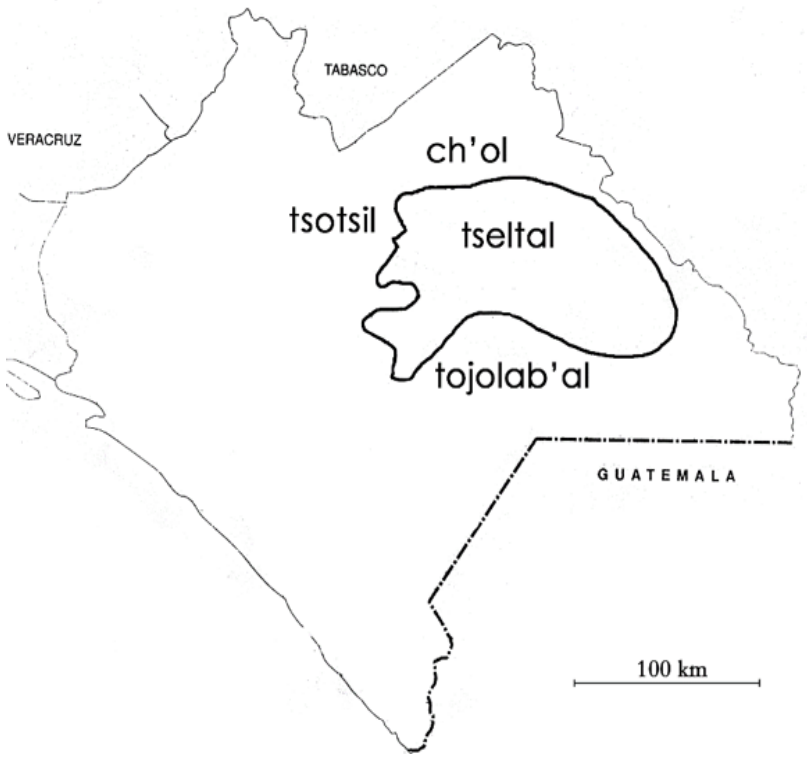
	División	Rama	Grupo	Idioma
Proto-Maya	Oriental	K'ichee'		Q'eqchi'
			Poqom	Poqomchii'
				Poqomam
			K'ichee'	K'ichee'
				Achi
				Sipakapense
				Sakapulteko
				Tz'utujiil
				Kaqchikel
				Uspanteko
		Mam	Mam	Mam
				Teko
			Ixil	Ixil
				Awakateko
	Occidental	Q'anjob'al	Q'anjob'al	Popti'
				Akateko
				Q'anjob'al
				Mocho'
			Chuj	Tojol'ab'al
				Chuj
		Ch'ol	Tseltal	Tsotsil
				Tseltal
			Ch'ol	Ch'ol
				Chontal
				Ch'orti'
	Yucateca	Yucateca	Yucateca	Maya' (Yukateko)
				Lakantun
				Mopan
				Itzaj
	Wasteka	Wasteka	Wasteka	Wasteko
				Chikomuselteko

Cuadro 1. Clasificación de las lenguas mayas (England, 2001, p. 15).

1.2.2 *El área geográfica del tseltal*

El Tseltal ocupa un área geográfica importante en el centro y oriente de Chiapas, como se muestra en el mapa 3., donde vemos que colinda junto a las lenguas Tsotsil, Ch'ol y Tojolab'al. El *Bats'il k'op* se habla en Chiapas en los municipios de Yajalón, Chilón, Sitalá, Ocosingo, Oxchuc, Chanal, Altamirano, Amatenango del Valle, Villa las Rosas, Tila, Sabanilla y Comitán de Domínguez, en las regiones conocidas como Los Altos y Selva; a estas regiones también se les

nombra en tseltal *Ajk'ol K'inal* Tierra Alta o *Sikil K'inal* Tierra Fría y *Alan K'inal* Tierra Baja o *K'ixin K'inal* Tierra Caliente.

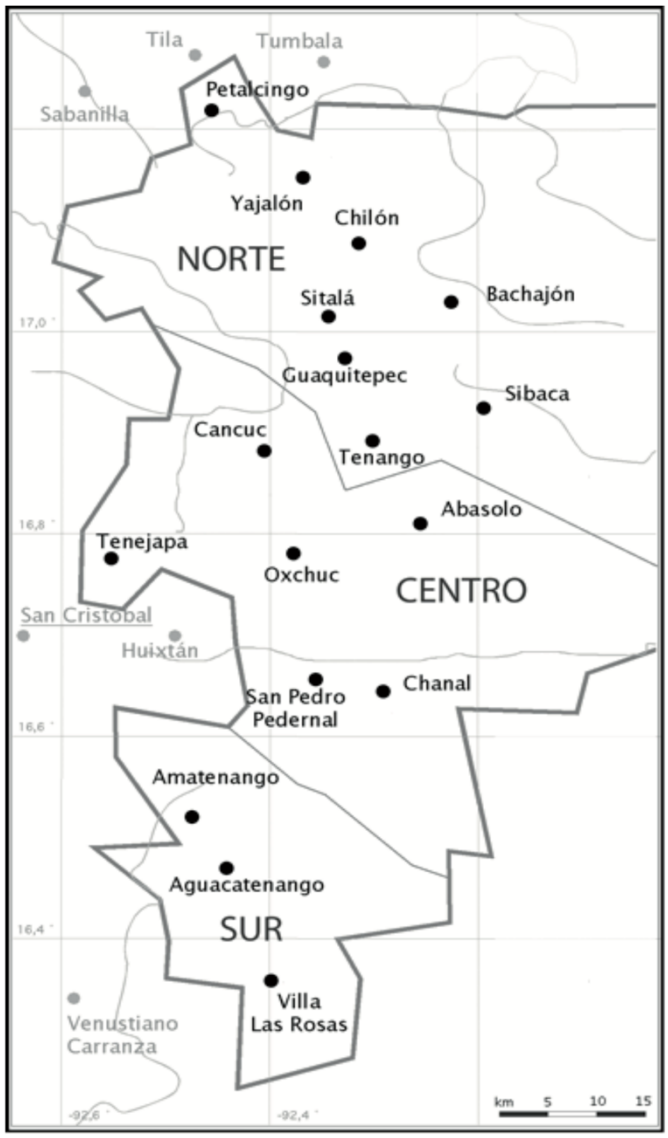


Mapa 3. Área geográfica del tseltal en Chiapas. (ALISTO, 2020, área geográfica del tseltal).

1.2.3 *Variantes lingüísticas*

Respecto a las variantes lingüísticas del Tseltal, es pertinente comprender que las variantes o dialectos o también llamados geoléctos de una lengua, son las diferentes formas de hablar que hay en distintas geografías. Estas diferencias pueden encontrarse en cualquier nivel de la lengua, desde lo fonológico hasta el nivel semántico, pero la lengua continúa siendo inteligible entre sus hablantes; podemos pensar que una lengua es un conjunto de dialectos mutuamente inteligibles

entre sí. También se pueden distinguir las diferentes formas de hablar una lengua por el estrato social al que pertenezca el hablante, los sociolectos; y en el estrato más personal, cada individuo tiene una forma única de hablar su propia lengua, a esto se conoce como idiolecto. Polian (2013, p. 36) afirma, refiriéndose a trabajos de Campbell (1987) y Kaufman (1972), que se suelen identificar tres grandes zonas dialectales del Tseltal: la del norte, que se habla en Bachajón, Petalcingo, Chilón, Sintalá, Yajalón, Guaquitepec, Tenango, Sibacá, Ocosingo y Altamirano; la del centro, que se habla en Tenejapa, Cancuc, Oxchuc, Chanal, Abasolo; y la del sur que se habla en Pinola, Aguacatenango, Amatenango del Valle y Teopisca; las diferencias entre variantes abarcan todos los niveles de la lengua: fonético, fonológico, morfológico, sintáctico y semántico, sin embargo, las diferencias nunca llegan al punto de imposibilitar la comunicación. En el mapa 4. observamos los dialectos del Tseltal antes mencionados, ubicados en el área geográfica correspondiente. Como se indica, en Amatenango del Valle se habla la variante del Tseltal del sur.



Mapa 4. Variantes lingüísticas del Tseltal (ALISTO, 2020, antecedentes sobre la dialectología Tseltal).

1.2.4 *Datos censales*

Según datos del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 2020, el Tseltal es hablado por un total de 562,120 personas mayores de tres años en Chiapas. Estas cifras muestran que el Tseltal es una de las lenguas indígenas mayormente habladas hoy en día en México y en todo el continente americano.

El Comité Consultivo para la Atención a las Lenguas Indígenas en Riesgo de Desaparición (CCALIRD) del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), propone cuatro niveles de riesgo para clasificar y conocer la situación de las lenguas originarias en México, estos niveles son: lenguas con muy alto riesgo de desaparición, lenguas con alto riesgo de desaparición, lenguas con riesgo mediano de desaparición y lenguas con riesgo no inmediato de desaparición. De acuerdo con esta clasificación, el Tseltal se encuentra en la clasificación de riesgo no inmediato de desaparición. Según datos del INALI (2022), el Tseltal es la tercera lengua más hablada en el territorio mexicano, siendo hablada por más de 562 mil personas, solo después del Náhuatl (1,725,620 hablantes), el Maayat'aan o Maya yucateco (859,607), el Tu'un savi o Mixteco (517,665) y el Bats'i k'op tsotsil (487,898).

1.2.5 *Vitalidad*

Polian (2018, p. 13) asegura que el Tseltal tiene una fuerte vitalidad actual, aunque se empieza a observar en muchos pueblos un preocupante declive de la transmisión a las nuevas generaciones. La vitalidad del Tseltal la observamos en que los niños y las niñas aún la aprenden como primera lengua (lengua materna), muchas veces al mismo tiempo que el Español. Dicho autor menciona que:

> No es un idioma inmediatamente amenazado en su conjunto. Sin embargo, esta transmisión está retrocediendo en muchos lugares, en especial en las ciudades y en sus alrededores, donde cada vez más niños se socializan primariamente en español. Además, los niños que sí aprenden el tseltal en sus familias, lo adquieren en una forma cada vez más reducida, ya que mucho vocabulario ancestral está cayendo en desuso, junto con las formas de vida y los conocimientos que le daban

> sentido. Al mismo tiempo, el español poco a poco se va infiltrando en todos los ámbitos del léxico y de la gramática, desplazando palabras y construcciones propias.

Todos estos fenómenos representan a mediano plazo una seria amenaza para el Tseltal. En mi experiencia conociendo el pueblo de Amatenango y algunos otros pueblos tseltales, la lengua tiene vitalidad ya que la gente la habla y la transmite a sus hijos e hijas, aunque muchas veces ocurre el fenómeno de que los niños entienden la lengua, pero no la hablan. También hay comunidades donde los niños ya adquieren, como primera y única lengua, el español, además de que el español es la única lengua que se enseña en las escuelas oficiales desde el nivel primaria. Sobre la práctica de los rezos, éstos ya solo los conocen y recitan personas adultas o adultas mayores, y los niños y jóvenes por lo general no los aprenden.

1.3 Esbozo gramatical del tseltal

Como base para el análisis lingüístico del corpus, en este apartado se presentan algunas de las principales características gramaticales de la lengua *Bats'il k'op* tseltal, incluyendo un cuadro fonológico y su alfabeto práctico. Se describen características como el tipo de alineamiento, la marcación de persona, los focalizadores, así como los tipos de verbos y sus marcas aspectuales. También se ilustran diferentes categorías gramaticales, como sustantivos, adjetivos, adverbios, numerales y determinantes. Finalmente, se esboza el orden de constituyentes de esta lengua.

Para elaborar este esbozo gramatical del Tseltal, se han utilizado descripciones realizadas por Polian (2013) y estudios de caso de lingüistas tseltales contemporáneos, como Sántiz (2018, 2011), Silvano (2014) y Gómez Cruz (2008). La mayoría de las oraciones utilizadas para ilustrar las propiedades de la lengua han sido tomadas del corpus de rezos recopilado por la autora para esta tesis. Las glosas morfológicas se realizaron siguiendo la convención de las Reglas de Leipzig (2015), y la lista de abreviaturas se encuentra al inicio de la tesis.

1.3.1 *Características fonológicas*

El tseltal tiene cinco fonemas vocálicos y 22 fonemas consonánticos. En el cuadro 2. se muestra el inventario fonológico de las consonantes del tseltal, los fonemas consonánticos se representan con ortografía práctica y entre barras se indica el símbolo correspondiente al Alfabeto Fonético Internacional AFI o IPA por sus siglas en inglés.

Cuadro 2. Inventario fonológico de las consonantes del tseltal.

	labiales	*alveodentales*	*palatoalveolares*	*velares*	*glotales*
oclusivas simples	p	t		k	
eyectivas	p’	t’		k’	
/ʔ/					
sonoras	b				
africadas simples		ts /t͡s/	ch /t͡ʃ/		
eyectivas		ts’ /t͡s’/	ch’ /t͡ʃ’/		
fricativas		s	x /ʃ/	j /x/	h
nasales	m	n			
laterales		l			
vibrantes		r /ɾ/			
aproximantes	w		y /j/		

De estas consonantes encontramos que las oclusivas y las africadas también pueden ser glotalizadas, por ejemplo /t/-/t’/ y /k/-/k’/, lo que significa que estos sonidos constituyen dos fonemas distintos en tseltal, como se muestra en los ejemplos de pares mínimos de (1) y (2).

1. *tul* ‘uno’
   t’ul ‘conejo’

2. *kaj* ‘empezar’
   k’aj ‘quebrar’

En algunas variantes dialectales más conservadoras, como la del norte, aún se utiliza el sonido fricativo glotal /h/ en contraste con el sonido fricativo velar /j/, así como el sonido oclusivo bilabial /p/ en contraste con el sonido oclusivo bilabial eyectivo /p’/, teniendo así distintos

fonemas como podemos ver en los ejemplos de pares mínimos de (3) y (4); dichos sonidos viven actualmente un proceso de neutralización en el habla de los tseltalhablantes más jóvenes.

3. /p/ - /p'/
   paj 'agrio'
   p'aj 'rechazar'

4. /h/ - /j/
   hun 'papel'
   jun 'uno'

En el cuadro 3. se muestra el inventario fonológico de las vocales del Tseltal, las cuales son baja central /a/, media anterior /e/, alta anterior /i/, media posterior redondeada /o/ y alta posterior redondeada /u/. A diferencia de otras lenguas mayas como el K'ichee' y el Mam, "el Tseltal no tiene una correlación de longitud en sus vocales (vocales largas *vs.* cortas), u otros tipos de correlaciones, por ejemplo, vocales tensas *vs.* laxas como en el Kaqchikel" (Polian, 2013, p. 80).

Cuadro 3. Inventario fonológico de las vocales del tseltal.

	anteriores	centrales	posteriores
altas	i		u
medias	e		o
bajas		a	

1.3.2 *Alfabeto práctico*

Según la Normalización de la Escritura de la Lengua Tseltal *Bats'il k'op* (INALI, 2011), el alfabeto práctico del Tseltal está compuesto por 22 consonantes y 5 vocales. Es importante destacar que la estructura del alfabeto práctico está diseñada para reflejar con precisión los

sonidos del idioma, y para facilitar la tarea de leer y escribir en esta lengua. A continuación, se muestra este alfabeto en el cuadro 4.

Cuadro 4. Alfabeto práctico del tseltal.

a b ch ch’ e h i j k k’ l m n o p p’ r s t t’ ts ts’ u w x y ‘

1.3.3 *Alineamiento y marcación de persona*

El Tseltal es un idioma sintético, es decir, que tiende a concentrar información gramatical en palabras complejas mediante la acumulación de morfemas, y es aglutinante, lo que significa que las palabras se forman añadiendo prefijos y sufijos a una raíz. Los sufijos y prefijos pueden indicar tiempo, aspecto, modo, número, persona y género. En Tseltal, los morfemas que se añaden a la raíz léxica son principalmente sufijos.

En la lengua Tseltal, la función sintáctica de los argumentos de una cláusula se indica mediante dos sistemas de marcas morfológicas conocidos como Juego A y Juego B, términos utilizados en la literatura sobre lenguas mayas para describir el alineamiento ergativo-absolutivo. El Juego A marca al sujeto de una oración transitiva y al objeto de una oración intransitiva con la misma marca, mientras que el Juego B marca al objeto de una oración transitiva y al sujeto de una oración intransitiva con la misma marca. Es importante destacar que estos sistemas de marcación se utilizan en combinación con las marcas de tiempo y aspecto de los verbos. En el cuadro 5. se presentan las formas de marcación del Juego A, y en el cuadro 5. se muestran las formas de marcación del Juego B.

Cuadro 5. Prefijos ergativos del Juego A.

Persona	/_C	/_V
1	**j-**	**k-**
2	**a-**	**aw-**
3	**s-**	**y-**

Cuadro 6. Sufijos absolutivos del Juego B.

	singular		*plural*
1	**-on**	inc.	**-otik**
		exc.	**-onkotik** / **-otikon**
2	**-at**		**-ex** / **-atik** / **-atex**
3	**-Ø**		**-Ø** (+ **-ik**)

En un verbo intransitivo, esto es una acción que es realizada por un sujeto, pero no afecta a ningún objeto, el sujeto se marca con un sufijo de Juego B, esto podemos observarlo en (5) donde la marca de primera persona del plural *-otik*, se encuentra sufijada al verbo *tal* 'venir'.

5. tal-**otik**
   venir-B1PL
   'venimos'

En verbos transitivos, esto es, acciones que son realizadas por un sujeto y afectan a un objeto, el sujeto se marca con un prefijo de Juego A, mientras que el objeto se marca en el predicado mediante un sufijo de Juego B, como vemos en (6) donde la marca de segunda persona *aw-* se encuentra prefijada al verbo *a'ay* 'sentir', y la misma marca que funcionó como sujeto en el verbo intransitivo, la marca de segunda persona del plural *-otik* también se encuentra sufijada al verbo, esta vez, como objeto de la acción; observemos que el sujeto de los verbos intransitivos comparte la misma marcación con el objeto de los verbos transitivos.

6. ya **aw**-a’ay-**otik**
INC A2-sentir-B1PL
‘nos sientes’ (RZ3S)

En cambio, el sujeto de verbos transitivos utiliza las marcas del Juego A como vemos en (7), donde observamos la marca de primera persona *j-* prefijada al verbo *k’opon* ‘rezar’. Este tipo de marcación gramatical se conoce como un patrón de marcación ergativo, que es dominante en las lenguas mayas y en otras lenguas indígenas de América, Asia y Oceanía.

7. ya **j**-k’opon-**at**
INC A1-rezar-B2
‘te rezo’ (RZ1P)

El Juego A, además de marcar el sujeto-agente en verbos transitivos, como en (8) con el verbo *k’opon* ‘rezar’, también sirve para marcar el poseedor de un nominal, como en (9) donde se encuentra prefijado al sustantivo *nich’an* ‘hijo’; y también se puede prefijar a un adjetivo, como en (10) con *ch’ul* ‘sagrado’. Para pluralizar a los agentes se utiliza el Juego A y se añade un sufijo de plural: *-tik* o *-otik* para plural de primera persona, como vemos en (11), y para la segunda persona y tercera del plural se utiliza el sufijo *-ik*, como vemos en (12) y (13).

8. ya **j**-k’opon-at y-u’un te ch’ul ja’
INC A1-rezar-B2 A3-SR DET sagrada lluvia
‘te oraré por la sagrada lluvia’ (RZ1P)

9. ja **a**-nich’an-on tat
FOC A2-hijo-B1 padre
‘soy tu hijo, padre’ (RZ1P)

10. te **a**-ch'ul majtan-e
DET A2-sagrado ofrenda-DET
'tu sagrada ofrenda' (RZ1P)

11. pas-a me perton te ay ma' **j**-pas-**tik** te muk'-ul k'in-e
hacer-IMPER IFI perdón DET EX NEG A1-hacer-PL1 DET gran-ATR fiesta-DET
'perdónanos que a veces no hacemos la fiesta grande' (RZ1P)

12. la aw-il-**ik**
COM.T A2-ver-PL[B3]
'ustedes lo vieron' (Polian, 2013, p. 139)

13. la y-il-**ik**
COM.T A3-ver-PL[B3]
'ellos/ellas lo vieron' (Polian, 2013, p. 139)

Los sufijos del Juego B, además de marcar el objeto en verbos transitivos, como vemos en (14) con el verbo *ak'* 'dar', señalan el sujeto de verbos intransitivos, como en (15) con el verbo *kej* 'arrodillarse', y señalan el sujeto de predicados no verbales, con nominales como en (16) con *nich'an* 'hijo'; en clasificadores numerales como en (17) con *chantul* 'cuatro personas', en adjetivos como en (18) con *ch'in* 'pequeño', o existenciales como en (19) con *ay* 'estar'.

14. yos k-u'un ak'-b-**on** tal te we'-el k-uch'-el-e
dios A1-SR dar-DITR-B1 DIR DET comer-NF A1-beber-NF-DET
'dios mío danos nuestros alimentos' (RZ1P)

15. ya x-kej-l-**otik** ya j-pas-tik orasion
INC INC.I-arrodillarse-IVZR-B1PL INC A1-hacer-PL1 oración
'nos hincamos para hacer oración' (RZ1P)

16. a-nich'an-**on**
A2-hijo-B1
'soy tu hijo' (RZ1P)

17. chan-tul-**otik** te ants-otik=e.
cuatro-CLAS:HUMANO-PL DET mujer-PL=DET
'somos cuatro las que somos mujeres' (Sántiz, 2018, p. 68)

18. ch'in-Ø
pequeño-B3
'él/ella es pequeño' (RZ1P)

19. li ay-**on** me sok te k-al nich'n-ab-e
aquí EX-B1 DIST con DET A1-hijo.de.mujer hijo.de.hombre-PL-DET
'aquí estamos con nuestros hijos' (RZ1P)

1.3.4 *Focalizadores*

En la lengua Tseltal, para enfatizar la información de la persona, se emplea la focalización, que utiliza las formas personales basadas en el demostrativo-focalizador *ja'*. Esta forma se combina siempre con un sufijo personal absolutivo. En el cuadro 7. se muestran las diferentes formas de flexión personal de *ja'*. Cabe destacar que *ja'* cambia a *jo'* por asimilación vocálica antes de la terminación *-on*. De esta manera, la focalización en tseltal permite una mayor expresividad en la transmisión de la información y una mayor precisión en la comunicación.

Cuadro 7. Flexión personal de *ja'*.

	singular	*plural*
1	**jo'-on**	**jo'-otik**
2	**ja'-at**	**ja'-ex / ja'-at-ik**
3	**ja'**	**ja'-tik**

Estas estructuras lingüísticas tienen dos propósitos diferentes: pueden utilizarse para destacar a una persona específica (focalizador) o para enfatizar la posición temática de la persona en la oración (topicalizador). Como focalizador, las formas de *ja'* funcionan como predicado no verbal,

que se caracteriza por el uso del sufijo absolutivo para marcar el sujeto. Estos focalizadores se ubican siempre al inicio de la cláusula, como se puede observar en el ejemplo (20).

20. **ja'** a-nich'an-on tat
FOC A2-hijo-B1 padre
'soy tu hijo, padre' (RZ1P)

Estas formas también pueden desempeñar la función de núcleo en un sintagma nominal, lo que indica que también funcionan como pronombres. En estos casos, se suelen marcar mediante la circunclisis *te...e*, que es la misma forma utilizada para marcar la determinación de los sustantivos. En el ejemplo (21) observamos el uso de la forma *ja'*, con el sufijo absolutivo de segunda persona *-at*, lo cual ofrece como resultado el pronombre de segunda persona del singular 'tú'.

21. te **ja'-at** lek aw-o'tan
DET FOC-B2 bueno A2-corazón
'tú eres de buen corazón' (RZ2S)

La base *tukel* es otro recurso para destacar la información de persona, esta solo se puede usar poseída con el Juego A, como vemos en (22), donde esta base lleva el prefijo de segunda persona del singular *a-* y también toma un sufijo determinante *-e*.

22. ja'-at te ch'ul yos-at **a-tukel-e**
FOC-B2 DET sagrado dios-B2 A2-PRON-DET
'a ti, solo a ti sagrado dios' (RZ1P)

1.3.5 *Verbos*

Encontramos tres tipos de verbos: transitivos, intransitivos y ditransitivos. Los verbos transitivos tienen dos argumentos, un sujeto y un objeto, como vemos en (23) con el verbo *pas* 'hacer', mientras que los intransitivos tienen solo un argumento, que es el sujeto, como se muestra en (24) con el verbo *laj* 'morir'. Los verbos ditransitivos tienen dos objetos, un objeto directo y un objeto indirecto, y a menudo usan el sufijo aplicativo *-bey*, como muestro en (25) con el verbo *al* 'decir'. El sufijo *-bey* se utiliza para indicar la transferencia de algo de una persona a otra, y tiene el alomorfo *-b*, como vemos en (26) con el verbo *a'ay* 'escuchar'.

23. ya j-**pas**-tik orasion
INC A1-hacer-B1PL oración
'hacemos la oración' (RZ1P)

24. ma **laj**-at
NEG morir-B2
'no moriste' (RZ2S)

25. ya k-al-**bey**-at te ja'-at
INC A1-decir-DITR-B2 DET FOC-B2
'te digo a ti' (RZ1P)

26. ya aw-a'ay-**b**-otik s-tojol te j-k'op-tik-e
INC A2-escuchar-DITR-B1PL A3-dirección DET A1-palabra-PL1-DET
'escuchas nuestra palabra' (RZ1P)

1.3.6 *Aspectos*

El Tseltal utiliza aspectos verbales para indicar el tiempo gramatical de las acciones. El cuadro 8. presenta las diferentes marcas de aspectos verbales que se utilizan en la lengua tseltal.

Cuadro 8. Aspectos del tseltal.

aspecto	*verbos intransitivos*	*verbos transitivos*
Completivo	**a / ∅**	**la**
Incompletivo	**ya x-**	**ya**
Perfecto	**-em-**	**-oj-**
		-bil-
Progresivo	**yak**	**yak**

El aspecto Completivo indica una situación completada, que tuvo un inicio y un fin, para marcar este aspecto en los verbos transitivos se utiliza la marca *la* (27) y en verbos intransitivos se utiliza un clítico aspectual *a* (28), o puede no marcarse. El aspecto Incompletivo indica una situación habitual o progresiva no terminada, en verbos transitivos se marca con el auxiliar *ya* (29), y en verbos intransitivos se marca con el auxiliar *ya* más un prefijo *x-* (30). El aspecto Perfecto describe una acción que ya ocurrió tiempo atrás, en verbos transitivos se marca con el sufijo *-oj* (31), y en verbos intransitivos se marca con el sufijo *-em* (32), el perfecto pasivo se marca con el sufijo *-bil* (33). Por último, el aspecto Progresivo describe un evento en proceso y se marca con el auxiliar *yak* o *yakal* (34).

27. te ja’ te **la** aw-a’-b-otik k-ajwal ch’ul yos
DET agua DET COMP A2-dar-DITR-B1PL A1-señor sagrado dios
‘el agua que nos diste sagrado dios’ (RZ3S)

28. woje **a** wil te ch’in kerem=e
ayer COM.I.DEP brincar[B3] DET pequeño niño=DET
‘brincó ayer el niño’ (Sántiz, 2018, p. 103)

29. te **ya** aw-ak’-b-otik te s-lek-il a-ch’ul aw-o’tan
DET INC A2-dar-DITR-B1PL DET A3-buen-NO.POS A2-sagrado A2-corazón
‘que nos das la bondad de tu sagrado corazón’ (RZ3S)

30. ma jich-uk te **ya** **x**-k’op-oj-o-tik-e
NEG así-IRR DET INC INC.I-rezar-PERF-PL1-DET
‘no rezamos bien’ (RZ1P)

31. wokolawal te aw-ak’-**oj** j-kuxlejal-tik
gracias DET A2-dar-PERF.T A1-vida-PL1
‘gracias por conceder nuestras vidas’ (RZ1P)

32. jich me k’ay-**em** a te j-me’-tat-ik-e
así IFI acostumbrarse-PERF.I COM.I.DEP DET A1-madre-padre-PL-DET
‘así se han acostumbrados nuestros padres’ (RZ1P)

33. tsak-**bil**-uk aw-u’un k-ajwal
agarrar-PERF.PAS-IRR[B3] A2-SR A1-señor
‘que sea aceptado por ti señor’ (RZ1P)

34. **yakal** k’ax-el ini aw-ala k’in k-ala muk’-ul j-manojel
PROG[B3] pasar-NF DEM A2-DIM fiesta A1-DIM grande-ATR MAS-creador
‘está pasando tu fiestecita mi querido gran Creador’ (Sántiz, 2011, p. 84)

1.3.7 *Sustantivos*

Los sustantivos son palabras que se utilizan para nombrar entidades del mundo como personas, animales, cosas, lugares, ideas, sentimientos y también entidades abstractas como conceptos o atributos. Los sustantivos son una parte esencial del lenguaje, ya que son las palabras básicas mediante las cuales se nombran las cosas y se construyen las oraciones.

En Tseltal encontramos los sustantivos como clase de palabra, sin embargo, no existe en esta lengua el género gramatical femenino/masculino. En el ejemplo (35) vemos un sustantivo en

tseltal, en este caso el sustantivo *ja'* 'agua', precedido por un determinante *te* y un adjetivo *ch'ul* 'sagrado'. Para los sustantivos se utiliza la marca de plural -*etik*, como vemos en el ejemplo (36), donde encontramos dicho sufijo en el sustantivo *xojob* 'arcoíris' en la variante de Amatenango, o 'resplandor' en otras variantes del Tseltal.

35. te ch'ul **ja'**-e
DET. sagrado agua-DET
'el agua sagrada' (RZ1P)

36. te xojob-**etik**
DET arcoíris-PL
'los arcoíris' (RZ1P)

Los sustantivos pueden estar poseídos, para tal efecto se utilizan los prefijos del Juego A. Como vemos en el ejemplo (37) donde al sustantivo *ajwal* 'señor' se le añade el prefijo de primera persona del singular *k*-. En (38) al sustantivo *o'tan* 'corazón' se le añade el prefijo de segunda persona del singular *aw*-, y en (39) vemos que al sustantivo *we'el* 'comida' se le añade el prefijo de primera persona del plural *j*- y el sufijo plural correspondiente -*tik*.

37. **k**-ajwal
A1-señor
'mi señor' (RZ1P)

38. **aw-**o'tan
A2-corazón
'tu corazón' (RZ1P)

39. **j**-we'el-**tik**
A1-comida-PL
'nuestra comida' (RZ3S)

Dentro de los Sintagmas Nominales, se observa el uso de los determinantes *te* y *-e*, que forman una circunclisis alrededor de todo el sintagma. Como muestro en el ejemplo (40) donde para señalar al sustantivo *a'tel* 'obra' se utiliza el determinante *te* y el sufijo *e-* correspondiente para este determinante, y en (41) observamos la misma circunclisis al rededor del sustantivo *pom* 'incienso'.

40. **te** aw-a'tel-**e**
DET A2-obra-DET
'tu obra' (RZ3S)

41. **te** pom-**e**
DET incienso-DET
'el incienso' (RZ1P)

1.3.8 *Adverbios*

Los adverbios son un grupo heterogéneo de elementos cuya función más frecuente es la de especificar el modo de la acción del verbo, pero también pueden modificar adjetivos y otros adverbios. Los adverbios se clasifican de tiempo, modo y lugar, y también pueden proporcionar información sobre la frecuencia o cantidad. Sintácticamente, los adverbios suelen responder a las preguntas cómo, cuándo, dónde, por qué. Se clasifican como adverbios las palabras cuya función más típica es la de agregar información de lugar, tiempo, manera, énfasis y modalidad al predicado, en lugar de predicar directamente o fungir como argumento del predicado. Se ilustran dos adverbios en tseltal en el ejemplo (42) y (43), los cuales son *xan* 'otra vez' y *tut* 'un poco'.

42. tal j-k'op-otik-at **xan** te ch'ul pajtaj
venir a1-rezar-b1pl-b2 otra.vez det sagrado amanecer
'venimos otra vez para orar esta sagrada mañana' (RZ2S)

43. te **tut** trawo
det un.poco trago
‘un poquito de trago’ (RZ1P)

1.3.9 *Adjetivos*

Los adjetivos son términos que se emplean para describir o modificar a los sustantivos o pronombres. Los adjetivos añaden información adicional sobre las propiedades o atributos de los sustantivos a los que se refieren. En el Tseltal encontramos los adjetivos como clase de palabra, sus funciones son la de predicado y modificador de sustantivos. Como vemos en el ejemplo (44), se le otorga la propiedad de *ch’ul* ‘sagrado’ a un sustantivo, en este caso *bendision,* del español ‘bendición’, y también vemos que toma el prefijo de segunda persona *a-*. En el ejemplo (45), vemos el adjetivo *ch’ul* ‘sagrado’ calificando otro sustantivo, en este caso *balmilal* ‘mundo’.

44. a-**ch’ul** bendision
A2-sagrado bendición
‘tu sagrada bendición’ (RZ2S)

45. ja’-at a-pas te ch’ul balmilal
FOC-B2 A2-hacer DET sagrado mundo
‘tú hiciste el sagrado mundo’ (RZ3S)

Algunos adjetivos pueden tomar el sufijo atributivo -*vl*, como puede ser -*il*, esto lo vemos en el ejemplo (46), donde el adjetivo *lek* ‘bueno’ toma este sufijo para atribuirle la cualidad al sustantivo que viene a continuación, en este caso *awo’tan* ‘tu corazón’.

46. ay a-ch'ul lek-**il** aw-o'tan
EX A2-sagrado bueno-ATR A2-corazón
'tienes un corazón bueno' (RZ2S)

Los adjetivos toman la marca de plural -*ik*, como vemos en el ejemplo (47), donde el adjetivo *takin* 'seco' toma dicho sufijo de plural.

47. *takin-**ik***
seco-PL
'secos'

1.3.10 *Numerales*

En cualquier lengua los numerales son imprescindibles para proporcionar información precisa sobre cantidad, orden y distribución, y se utilizan en una gran variedad de contextos cotidianos. Los numerales son una categoría de palabras que se utilizan para indicar números, pueden ser cardinales o ordinales, simples o compuestos, y pueden tener diferentes funciones dentro de la oración. En Tseltal, los numerales desempeñan la función sintáctica de predicado no verbal. Esta lengua cuenta con un sistema numérico vigesimal, lo que significa que utiliza una base 20[8].

El sistema numeral del Tseltal cuenta con números cardinales (*jun* 'uno,' *cheb* 'dos', *oxeb* 'tres') y ordinales (*ba* 'primero, *xchebal* 'segundo, *yoxebal* 'tercero'). Los números ordinales se forman mediante la derivación de la forma nominal más un sufijo -*vl*, siempre poseído en tercera persona, con la excepción de la forma para 'primero', que es irregular. A continuación, se presenta un

8 En Tseltal *taab* es la palabra para decir veinte. Esta cuenta vigesimal se encuentra presente en la mayoría de las lenguas de Mesoamérica. Barriga (2009, p. 105) comenta que esta palabra "la cual existe en tseltal, tsotsil y tojolabal, también aparece en el maya yucateco, pero como clasificador numeral de veintenas de cargas de maíz". También menciona que "tiene el significado de 'mecapal', tanto en las lenguas cholanas como las yucatecanas". El mecapal es una herramienta utilizada para cargar objetos y está asociado con el trabajo campesino.

ejemplo de una oración donde se emplea el numeral cardinal *wakeb* ‘seis’ (48), observamos el sufijo numeral -*eb,* el cual se agrega a todos los números cardinales y se encuentra en distribución complementaria con clasificadores numerales.

48. sok te powre **wakeb** nichim
con DET pobre seis flor
‘con estas seis humildes flores’ (RZ1P)

1.3.11 *Clasificadores numerales*

Los clasificadores numerales son palabras que se relacionan con ciertas clases semánticas de sustantivos y que se utilizan para clasificarlos según sus características, como su forma, consistencia, estado o animacidad, entre otras. Estos clasificadores solo se usan en conjunto con los numerales y con algunos cuantificadores como *bayal* ‘mucho’. Sántiz (2018, p. 50) presenta una lista de 46 clasificadores numerales para el tseltal de Aguacatenango, dividida en tres secciones: 35 clasificadores numerales derivados de raíces verbales, 6 clasificadores de derivación dudosa, y 5 clasificadores derivados de raíces nominales.

Sántiz (2018, p.11) aporta la siguiente clasificación de los principales tipos de clasificadores numerales: por una parte, los clasales, que clasifican sustantivos de tipo contable en base a propiedades inherentes, como *tul kojt* ‘animal’ en (49). Por otra parte, los mensurativos, que denotan agrupaciones o porciones de sustantivos tanto de tipo contable como masa, como *bus* ‘montón’ en (50), y *sil* ‘gajo’ o ‘pedazo rajado alargado’ en (51). Un tercer tipo de clasificador son los llamados clasificadores de acción, los cuales clasifican en relación a la semántica del verbo de la oración, como en (52).

49. ay chan-**kojt** x-wakax i ox-**kojt** s-kawayu
EX cuatro-CLAS.ANIMAL A3-vaca y tres-CLAS.ANIMAL A3-caballo
'tiene cuatro vacas y tres caballos' (Sántiz, 2018, p. 11)

50. ay yakal ta chon-el cha'-**bus** ich ta ch'iwich
EX PROG P vender-NF dos-MENS.montón chile P mercado
'están vendiendo dos montones de chile en el mercado' (Sántiz, 2018, p. 11)

51. la j-sil cha'-**sil** wale' j-ts'u'
COM.T A1-rajar dos-MENS.rajar caña A1-chupar
'corté (en forma vertical) dos pedazos de caña para masticar' (Sántiz, 2018, p. 11)

52. ox-**wil** a wil te ch'in kerem-e
tres-ACC.brincar COM.I.DEP brincar DET pequeño muchacho-DET
'el niño brincó tres veces' (Sántiz, 2018, p. 12)

1.3.12 *Determinantes*

Los determinantes son palabras que se utilizan para especificar o identificar a los sustantivos a los que se refieren, son elementos cuya función principal es la de concurrir con el nombre para expresar contrastes semánticos como cantidad, número, género, persona, posesión, relación espacial, etc. Los artículos son un conjunto de determinantes.

En tseltal todos los Sintagmas Nominales inician con un determinante, el cual puede ser uno de los siguientes tres: El determinante general *te,* como vemos en el ejemplo (53), el determinante proximal *i,* (o *i ... -i*), como vemos en el ejemplo (54), o el determinante distal *me,* (o *me ... -e*), como vemos en el ejemplo (55). Respecto al determinante *te*. Gómez Cruz (2008, p. 96) menciona que "el uso del determinante *te* responde más a contextos formales o discursos cuidados".

53. **te** ch’ul pajtaj
DET sagrado amanecer
‘la sagrada mañana’ (RZ2S)

54. ja-**i** ch’ul pajtaj
FOC-PROX sagrado amanecer
‘en esta sagrada mañana’ (RZ3S)

55. ay-ix **me** ajan-e
EX[B3].ya DIST elote-DET
‘ya hay ese elote’ (Sántiz, 2018, p. 65)

Los determinantes *i* y *me*, tienen un uso deíctico, lo que quiere decir que marcan una ligera cercanía o lejanía física o perceptual entre el hablante y el oyente, a esto se le llama deixis social, y también se utilizan para marcar un contexto informal. En el ejemplo (56) podemos observar una situación informal, donde un vendedor en una tienda habla con el cliente y en dicho contexto utiliza el determinante proximal *i ... -i,* pues justamente se encuentra señalando de cerca los refrescos a los que se refiere. En contraste en el ejemplo (57) también estamos en presencia de un contexto bastante informal, pero aquí el hablante utiliza el determinante distal *me*, para marcar su distancia personal con el gobierno al cual menciona en su oración.

56. beluk refresco, ja’ bal **i** ijk’-**i**
qué refresco, FOC INT PROX negro-PROX
‘¿qué refresco, el negro

ja’ **i** k’an-**i**
FOC PROX amarillo-PROX
o el amarillo?’ (Gómez Cruz, 2008, p. 90)

57. ¿bi s-pas **me** bol k'a' ajwal-il-e?
qué A3-hacer[B3] DIST estúpido podrido dueño-NO.POS-DET
¿qué hace ese estúpido gobierno? (Polian, 2013, p. 405)

El determinante *te* funciona como artículo definido, por ejemplo, en el ejemplo (58) observamos el determinante *te* precediendo al sintagma nominal *ch'ul trawoe* 'sagrado trago', y esto da como resultado una frase donde se especifica de qué trago hablamos, se dice que 'aquí está el sagrado trago'. En contraste en el ejemplo (59) observamos que, sin el determinante, la frase es más indefinida y se habla de un trago en general, se dice que 'aquí hay trago'.

58. li'-me ay **te** ch'ul trawo-e
aquí-DIST EX DET sagrado trago-DET
'aquí está el sagrado trago' (RZ1P)

59. li' ay trawo
aquí EX trago
'aquí hay trago'

Existe un enclítico *-e*, que se coloca al final del SN. Este determinante enclítico suele aparecer junto con los otros tres determinantes, enmarcando el SN en su conjunto dentro de una circunclisis determinante y no es obligatorio, lo vemos en el ejemplo (60), donde observamos el determinante *te* precediendo al sintagma nominal, en este caso el sustantivo *xojobil* 'resplandor', el cual tiene el sufijo determinante antes mencionado. La utilización de esta circunclisis *te ... -e* se realiza específicamente en contextos formales, en este caso es el contexto del rezo de petición de agua.

60. ak’-b-on-me tal **te** a-xojob-il-**e**
dar-DITR-B1-IFI DIR.venir DET A2-resplandor-ATR-DET
‘danos tu resplandor’ (RZ1P)

El enclítico *-e* cumple la misma función que el determinante *te* y suele aparecer al final de lo que se conoce como una frase de entonación. El enclítico *-e* lo encontramos muy a menudo con estructuras de enumeración propias del paralelismo en el lenguaje ritual, esto lo podemos observar en los siguientes ejemplos (61), (62), (63) y (64), donde al final de cada oración se añade este enclítico.

61. tsak-a-me **te** pom-**e**
agarrar-IMPER.T[B3]-IFI DET incienso-DET
‘recibe el inciencio’ (RZ1P)

62. tsak-a-me **te** ch’ul axux-**e**
agarrar-IMPER.T[B3]-IFI DET sagrado ajo-DET
‘recibe el sagrado ajo’ (RZ1P)

63. tsak-a-me **te** trawo-**e**
agarrar-IMPER.T[B3]-IFI DET trago-DET
‘recibe el trago’ (RZ1P)

64. sok **te** wakeb kantela-**e**
A3.CON DET seis VELA-DET
‘con las seis velas’ (RZ1P)

1.3.13 *Orden de constituyentes*

El orden de los constituyentes se refiere a la disposición de las palabras en una oración y es una característica importante que varía entre lenguas. El estudio del orden en cada lengua tiene como objetivo analizar cómo se organizan las palabras en una oración y cómo esta organización afecta el significado de esta.

A nivel tipológico, Dryer (1997, p. 70) menciona que los datos analizados permiten establecer que, en oraciones transitivas simples declarativas, el tseltal es una lengua de verbo inicial con un orden de constituyente predominantemente ‘Verbo, Objeto, Sujeto’ (VOS). Este orden sigue las correlaciones esperadas para las lenguas de verbo inicial.

En los siguientes ejemplos se ilustra el orden VOS de los constituyentes: dónde el verbo precede a la Frase Nominal del Objeto y a la Frase Nominal de Sujeto, respectivamente. En el ejemplo (65) podemos observar que la Frase Verbal *te ya awak’botik* ‘nos das’, precede a la Frase Nominal de Objeto *te slekil ach’ul awo’tan* ‘la bondad de tu sagrado corazón’, y por último se encuentra la Frase Nominal de Sujeto *kajwal ch’ul yos* ‘señor sagrado dios’. En el ejemplo (66) encontramos el mismo verbo *awak’botik* ‘nos das’ precediendo a la Frase Nominal de Objeto *jwe’eltik, te ka’altik* ‘nuestro alimento, nuestra agua’, finalizando la oración con la Frase Nominal de Sujeto *kajwaltik yos* ‘nuestro señor dios’.

			V		O		
65.	te	ya	aw-ak’-b-otik	te	s-lek-il	a-ch’ul	aw-o’tan
	DET	INC	A2-dar-DITR-B1PL	DET	A3-buen-ATR	A2-sagrado	A2-corazón
	‘nos das la bondad de tu sagrado corazón						

	S		
	k-ajwal	ch’ul	yos
	A1-señor	sagrado	dios
	señor sagrado Dios’ (RZ3S)		

	V		O			S		
66.	aw-ak’-b-otik		j-we’el-tik	te	k-a’al-tik	k-ajwal-tik	yos	
	A2-dar-DITR-B1PL		A1-comida-PL	DET	A1-agua-PL	A1-señor-PL	dios	
	‘nos das nuestro alimento, nuestra agua, nuestro señor Dios’ (RZ3S)							

CAPÍTULO 2.

ANTECEDENTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

En este capítulo se ofrece un repaso de los antecedentes teóricos que han sido fundamentales para abordar el tema de los rezos desde la perspectiva etnolingüística propuesta en esta tesis. Para el trabajo de campo realizado, así como para el análisis que se hizo del vínculo entre el fenómeno lingüístico de los rezos y la cosmovisión tseltal, se retomaron premisas establecidas en investigaciones previas y conceptos de distintas corrientes de la rama de la lingüística antropológica.

En este trabajo adopto el término *etnolingüística* para describir el enfoque de análisis que apliqué al lenguaje ritual en los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'*. La elección de este término obedece a que la etnolingüística se centra principalmente en el estudio del pensamiento y la cultura a partir de la lengua, lo que permite comprender cómo los rezos no solo comunican, sino que reflejan y estructuran la cosmovisión de una comunidad de habla, en este caso de los rezadores y campesinos tseltales. Además, esta elección responde al hecho de que mi investigación se basó en trabajo de campo, el cual fue la fuente principal de mis datos, y en el hecho de que se mantuvo un diálogo continuo con personas de la comunidad de habla. En este sentido, el análisis propuesto no se enfoca únicamente en la estructura formal de los rezos ni en su contexto de uso, sino también en la manera en que los recursos lingüísticos utilizados, expresan categorías culturales propias de la tradición ritual tseltal.

En los primeros apartados de este capítulo, establezco la definición de Etnolingüística que se adoptará en esta tesis y desarrollo algunos conceptos clave a partir de las contribuciones de diversos autores. Entre ellos se encuentran Hymes (1964, 1971), Gumperz (1964, 1972), Coseriu (1982, 1991), Duranti (2000), Golluscio (2002), Saville-Troike (2005), Hartmann (2015) y Teillier (2016), cuyos trabajos han sido fundamentales en el desarrollo de la etnolingüística, la antropología lingüística y la etnografía de la comunicación, disciplinas de las que se retoman nociones esenciales para este estudio.

Otros autores cuyas ideas han sido retomadas para desarrollar esta tesis incluyen a Bajtín (1982), quien profundiza en la teoría del discurso y los géneros discursivos; Haviland (1992, 2009), con su análisis de la comunicación en contextos culturales; Broda (2001, 2009, 2016), quien examina las prácticas rituales agrícolas en contextos indígenas; Hull (2003, 2012), que investiga la relación entre rituales y comunicación y profundiza en el análisis del uso de los paralelismos; Monod-Becquelin (2006, 2013), quien estudia la estructura del discurso ritual en comunidades mayas; Nolasco (2008), quien aborda el estudio de la interacción social y el lenguaje ritual en comunidades indígenas de Chiapas; y Hartmann (2015), con su propuesta del uso de la etnolingüística para el estudio del lenguaje ritual.

En el apartado final de este capítulo, se presenta la metodología empleada para recopilar los rezos de petición de agua en lengua tseltal, conocidos como *Sk'anel skuxlejal ja'*. El corpus, compuesto por tres rezos tradicionales, fue documentado *in situ* durante mi trabajo de campo en el municipio de Amatenango del Valle, Chiapas, con el apoyo de hablantes nativos y especialistas del ritual. Se explican los procesos de grabación, transcripción, glosado y traducción, así como los retos de llevar a cabo este registro en un contexto ceremonial. Además, se destaca la importancia del

trabajo colaborativo con la comunidad y el respeto hacia los códigos culturales y lingüísticos, subrayando la relevancia de este corpus como un acervo de memoria y una herramienta para futuras investigaciones.

2.1 Antecedentes teóricos

2.1.1 *Etnolingüística*

La Etnolingüística estudia el pensamiento y la cultura de un pueblo a través del análisis de su lengua, con el objetivo de revelar su cosmovisión y los significados culturales implícitos en su sistema lingüístico. Coseriu (1981) la definió como una "lingüística de las cosas", que estudia en su totalidad la contribución del "conocimiento de las cosas" a la configuración y funcionamiento del lenguaje (p. 11). Para el lingüista rumano, la Etnolingüística debe analizar la conexión entre lenguaje y cultura desde dos perspectivas: una centrada en cómo los hechos lingüísticos están condicionados por la cultura y otra interesada en descubrir los datos culturales que reflejan esos mismos hechos (Martín Camacho, 2018, p. 586).

Martín Camacho (2018) plantea que la Etnolingüística debe ser entendida como una rama de la lingüística externa encargada de analizar la influencia de la cultura en la configuración y el uso de la lengua dentro de una comunidad. Señala que su objetivo central es emplear el conocimiento cultural como una herramienta para explicar por qué ciertos fenómenos lingüísticos se presentan de determinada manera, tanto a nivel sistémico como en el uso concreto de la lengua. Además, el autor destaca que esta influencia cultural se manifiesta en diversos niveles del sistema lingüístico, incluyendo el léxico, la gramática y, en ciertos casos, la fonología y la fonética. Asimismo, se

refleja en la construcción de discursos y actos de habla específicos, lo que subraya la importancia de estudiar el lenguaje en su contexto sociocultural (p. 587).

Por otro lado, Duranti (2000) se distancia del término de Etnolingüística y opta por el de Antropología Lingüística, en un intento de consolidar y redefinir el estudio del lenguaje y la cultura como uno de los subcampos principales de la antropología (p. 20). Desde su perspectiva, lo que distingue a los antropólogos lingüísticos es su visión del lenguaje como un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual de mundos posibles o reales (p. 22). Además, considera que "la especificidad de la Antropología Lingüística reside en mirar las lenguas como constructos humanos que son síntoma y parte de las vidas de los pueblos, a la vez que son instrumentos de comunicación y de representación del mundo (p. 8). En esta tesis se adopta la Etnolingüística como marco teórico debido a su énfasis en la interconexión entre lengua, cultura y pensamiento. A diferencia de la antropología lingüística, que puede abarcar un espectro más amplio de estudios sobre el lenguaje en contextos socioculturales, la Etnolingüística se centra específicamente en cómo los sistemas lingüísticos reflejan y configuran la cosmovisión de una comunidad. Esta distinción es clave, ya que el objetivo del estudio no es solo describir el uso del lenguaje ritual dentro del contexto social, sino analizar cómo las estructuras lingüísticas mismas encapsulan conocimientos y representaciones culturales que forman parte de la tradición oral tseltal. Para el análisis presentado, resulta fundamental adoptar una perspectiva que permita estudiar los fenómenos lingüísticos como fenómenos que alojan la cultura, la estructuran y la transmiten.

Coseriu (1981) establece que la relación entre lenguaje y cultura se da en tres sentidos diferentes:

> por un lado, el lenguaje mismo es una forma primaria de la "cultura", de la objetivación de la creatividad humana. Por otro lado, el lenguaje refleja la cultura no-lingüística; es la "actualidad de la cultura", es decir que manifiesta los "saberes", las ideas y creencias acerca de la "realidad" conocida, también acerca de las realidades "sociales" y del lenguaje mismo en cuanto sección de la realidad. Además de esto, no se habla sólo con el lenguaje como tal, con la "competencia lingüística", sino también con la "competencia extralingüística", con el "conocimiento del mundo", o sea, con los saberes, ideas y creencias acerca de las "cosas"; y el "conocimiento del mundo" influye sobre la expresión lingüística y la determina en alguna medida. Son estos dos últimos sentidos de la relación lenguaje-cultura los que proporcionan la justificación racional de la etnolingüística. (p. 17)

Al hacer estos planteamientos, Coseriu está retomando los postulados que en años anteriores se hicieron desde una perspectiva de lo que se llamó el Relativismo Lingüístico, en la cual Whorf (1956) proponía –retomando las ideas de su maestro Edward Sapir– que "los usuarios de gramáticas marcadamente diferentes están inclinados por sus gramáticas hacia diferentes tipos de observaciones y diferentes evaluaciones de actos de observación externamente similares, y por consiguiente, no son equivalentes como observadores, sino que deben arribar a visiones del mundo de algún modo diferentes" (p. 221). A este planteamiento, según el cual cada lengua posibilita una forma particular de conocer y representar el mundo, se le conoce como la hipótesis Sapir-Whorf.

Whorf (1956) argumentaba que la estructura de una lengua influye en la percepción del mundo de sus hablantes. Desde esta perspectiva, la Etnolingüística como disciplina debe buscar entender cómo el lenguaje modela la cosmovisión de una comunidad. Podemos pensar entonces que el lenguaje ritual, como manifestación lingüística, no solo refleja la cultura, sino que también la construye. Su estudio desde la Etnolingüística permite analizar cómo ciertos términos y estructuras gramaticales presentes en los rezos modelan la percepción de lo sagrado y de la relación de las personas con su entorno natural. Sobre el relativismo lingüístico, Teiller (2015) sostiene que esta perspectiva debe asumir la existencia de una multiplicidad de mundos comunicativos y comprensivos, cada uno presente en las distintas lenguas. Y añade que la diversidad lingüística genera realidades autosustentadas en la comprensión y valoración del mundo que los hablantes construyen dentro de un proceso de identidad (p. 145).

Como señala Duranti (2000), analizar el lenguaje desde perspectivas basadas en la etnografía y a través de los intereses antropológicos —es decir la transmisión y reproducción de la cultura—, permite comprender su papel en la construcción de identidades individuales y colectivas, reafirmando así la idea de que el lenguaje es un recurso de la cultura y el habla es una práctica cultural (p. 21 y 23). Desde esta perspectiva, en la tesis se examina cómo los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* funcionan como una práctica lingüística que no solo transmite saberes rituales, sino que también refuerza la identidad comunitaria y la continuidad de la tradición tseltal. Como apunta Teillier (2015) cultura es lengua y lengua es cultura (p. 142).

En síntesis, la Etnolingüística proporciona el marco teórico adecuado para este estudio, ya que me permite entender el lenguaje no solo como un reflejo del contexto sociocultural, sino también

como un elemento activo en la construcción y transmisión de la cosmovisión. En este sentido, el análisis del lenguaje ritual en los rezos tseltales que se presenta en esta tesis parte de la premisa de que el lenguaje ritual de los rezos no solo comunica significados sagrados, sino que también contribuye a modelar la experiencia sagrada dentro de la comunidad de habla que los realiza.

Por su parte, otra rama de la lingüística que ha abordado el estudio de las lenguas compartiendo intereses antropológicos fue la "Etnografía de la Comunicación" (EC), también llamada "Etnografía del Habla" (EH). Acuñada por el lingüista y antropólogo Dell Hymes en 1962 como una perspectiva que estudia las lenguas dentro de su entramado cultural y social, sin aislarlas del contexto en el que se utilizan. En 1964, Hymes y John Gumperz publicaron el artículo *La Etnografía de la Comunicación*, estableciendo los fundamentos de esta metodología y definiendo conceptos clave como los actos de habla, que constituyen la unidad básica de análisis en la EC.

Dentro de esta corriente lingüística se desarrolla el concepto de "actos de habla" el cual resulta central para esta tesis, pues permite analizar los rezos como unidades mínimas dentro de un marco cultural y social específico. Según Hymes (1967) los actos de habla son "acciones llevadas a cabo a través de la lengua, donde el hablante realiza una acción específica como hacer una promesa, dar una orden, contar un chiste, expresar una opinión o recitar un rezo, y el oyente interpreta y responde" (p. 8). Estos actos ocurren dentro de "eventos comunicativos"—por ejemplo, una conversación, una clase o una ceremonia—, los cuales a su vez se enmarcan dentro de "situaciones comunicativas", que son contextos más amplios en los que ocurren múltiples eventos y pueden incluir elementos verbales y no verbales.

Para el análisis propuesto en esta tesis, los versos recitados en tseltal se consideran actos de habla, el ritual en su conjunto es entendido como el evento comunicativo y la ceremonia religiosa dentro de la tradición tseltal representa la situación comunicativa en la que se inscriben estos eventos y actos.

Gumperz (1972, p. 16) introdujo el concepto de "comunidades de habla", definiéndolas como "un grupo de personas que comparte las reglas para interpretar al menos una lengua". Estas comunidades comparten normas lingüísticas y usos sociales que influyen en la comunicación y en la interpretación de la lengua dentro del grupo. La EC enfatiza que el estudio del lenguaje debe incluir el contexto sociocultural, ya que la lengua está situada en el flujo de los eventos comunicativos y en relación con la comunidad que la emplea (Hymes, 1964, p. 132).

Desde esta perspectiva, esta investigación considera fundamental retomar el contexto sociocultural de Chiapas, donde se realizó el trabajo de campo, para comprender cómo el grupo de rezadores otorga significado a los rezos y quiénes conforman la comunidad de habla que participa en los rituales. En este sentido, la "competencia comunicativa", otro concepto clave de Hymes, resulta fundamental, ya que implica no solo el conocimiento de la gramática de una lengua, sino también la comprensión de las normas sociales, culturales y pragmáticas asociadas con su uso en situaciones específicas.

Duranti (1992) en *La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis* refuerza la importancia de estudiar el lenguaje en su contexto sociocultural. Sostiene que el significado lingüístico se construye en la interacción social y que es necesario analizar el lenguaje en sus usos naturales. Además, destaca que la fonología, el léxico y otras estrategias discursivas están

ligadas a la identidad y valores de los hablantes. Su enfoque, al igual que el de Hymes y Gumperz, sostiene que los elementos contextuales, los roles de los participantes y las normas culturales son esenciales para la interpretación del lenguaje.

Duranti también subraya la importancia de la dimensión ética en la investigación etnográfica, enfatizando la necesidad de obtener el consentimiento de los participantes y de reflexionar sobre cómo se representa su voz en los estudios. La etnografía del habla permite adoptar la perspectiva de los hablantes y analizar el lenguaje en función de su significado dentro de la comunidad.

Siguiendo esta línea, Saville-Troike (2005) enfatiza que la investigación etnográfica debe realizarse con respeto y sensibilidad hacia la comunidad de habla. Subraya la necesidad de considerar los sesgos culturales del investigador y de garantizar la confidencialidad de los participantes. Para ello, la autora resalta la importancia del relativismo cultural en la interpretación de los datos, señalando que el análisis etnográfico debe realizarse desde una perspectiva "émica", es decir, en términos significativos para los propios hablantes.

Asimismo Teillier (2015) señala que la Etnolingüística debe desarrollar metodologías que permitan la emergencia de las metodologías de la comunidad de hablantes observada. Esto conlleva la apropiación práctica del mandato ético que, desde el Relativismo Lingüístico, se presenta como eje disciplinar: conocer, explicar y comprender diferentes mundos desde un ejercicio simétrico de reconocimiento de visiones lingüísticas de mundo (p. 147). En este sentido, su propuesta enfatiza la necesidad de que la Etnolingüística no solo analice las lenguas en su contexto sociocultural, sino que también reconozca y valore las formas de conocimiento propias de cada comunidad de hablantes. Una concepción de la Etnolingüística que promueva la

emergencia de la epistemología, metodología e institucionalidad de la comunidad de hablantes observada, y que esta visión de mundo plasmada en la lengua sea su campo de investigación académico (p. 157). Por su parte, los estudios de Hymes, Gumperz, Duranti y Saville-Troike refuerzan la idea de que el lenguaje está configurado por normas culturales y sociales y que su análisis debe considerar el contexto comunicativo en el que ocurre.

En esta investigación, la metodología de la Etnolingüística resulta clave para analizar los rezos tseltales, pues permite estudiar la complejidad del lenguaje ritual en su contexto cultural. Se parte de la premisa de que comprender un acto de habla implica entender la trama cultural que lo enmarca, la comunidad de habla que lo produce y los significados que emergen de sus usos lingüísticos y rituales.

Desde esta perspectiva, la tesis busca responder a preguntas como: ¿Qué revelan los términos y estructuras utilizadas en los rezos sobre la cosmovisión tseltal?¿Qué recursos lingüísticos y culturales configuran el lenguaje ritual en contextos ceremoniales y espirituales? Estas interrogantes guiarán el análisis de los rezos de mi corpus, en su dimensión lingüística y cultural.

2.2 Metodología

2.2.1 *Recopilación y presentación del corpus de rezos*

El corpus textual, base para el análisis y las conclusiones de la presente tesis, está compuesto por tres rezos de petición de agua, conocidos en tseltal con el nombre de *Sk'anel skuxlejal ja'* 'petición por la vida del agua'. Se trata de discursos religiosos tradicionales, pronunciados de forma anual por especialistas en contextos ceremoniales campesinos.

Dicho corpus consta de 1,252 palabras en tseltal y 1,288 palabras en su traducción al español. Estos textos, originalmente orales y luego transcritos, los he recopilado *in situ* durante los días 21 de marzo de 2019 y 3 de mayo de 2021, en el municipio de Amatenango del Valle, Chiapas. Para grabar los rezos utilicé una grabadora Tascam DR 05V2. Posteriormente respaldé el audio y realicé la transcripción, la glosa morfológica, la segmentación y la traducción al español, con la colaboración del antropólogo Pedro López Gómez, nativo hablante del tseltal, así como de mi directora la maestra Antonia Sántiz y mi asesor el maestro Miguel Silvano.

Hacer este registro en audio y fotografía durante la ceremonia no fue fácil, es algo que no podría hacerse sin el consentimiento total de los participantes. Con el fin de llevar a cabo mi trabajo de campo desde una perspectiva etnolingüística, es decir, desde un enfoque que examina el lenguaje como parte de un sistema de conocimiento y acción propio de la comunidad de hablantes, atendiendo tanto a sus estructuras lingüísticas como a las representaciones culturales que emergen a través de su uso, fue necesario contar con la colaboración y apoyo de algunos hablantes nativos de la lengua tseltal, pertenecientes a la comunidad de habla que realiza los

rezos. La creación y análisis de un corpus de lenguas originarias, por más pequeño que sea, requiere del conocimiento, aceptación y participación de los hablantes originarios.

Mi trabajo ha sido un proceso lento y en muchos momentos autodidacta. Decidí acercarme gradualmente a la comunidad, a sus hablantes y a su lengua, lo que implicó avances pequeños y a menudo imperceptibles. Considero que la lingüística, como ciencia social, debe estar comprometida con los sujetos que crean y sostienen nuestro objeto de estudio: los hablantes y sus lenguas. Esto incluye no solo la documentación y devolución del material, sino también la defensa de sus derechos lingüísticos, promoviendo que sus lenguas sean respetadas, revalorizadas y utilizadas libremente en los contextos que elijan. Este compromiso debe partir de relaciones equitativas, haciendo una lingüística que acompañe, cuide y respete las decisiones de los hablantes.

Realizar trabajo de campo durante el ritual implicó integrarme previamente a la comunidad meses atrás y formar lazos de confianza, comenzar a aprender la lengua y los códigos culturales, solicitar permiso a las autoridades religiosas correspondientes para asistir a las ceremonias y poder tomar fotografías y grabar audio, así como escribir en un diario de campo, impresiones y descripciones etnográficas. Para lograrlo, me acerqué al Fiscal[9] de la iglesia de Amatenango del Valle, el señor Pedro Gómez Bautista, a quien le solicité su autorización de acompañarlos a la cueva donde se realizó el ritual. Le expliqué un poco de mi quehacer lingüístico y de la importancia del carácter social y comprometido de mi investigación. Mi amistad con la familia Bautista, residente de la cabecera de Amatenango, fue crucial para conseguir dicho objetivo.

9 En el sistema de cargos de la iglesia católica, el Fiscal o *Piskal* en tseltal es la figura intermediaria entre el sistema civil y el religioso.

Fue así como pude acompañar y documentar dos rituales, uno con la comunidad católica de la cabecera de Amatenango, donde se realizó un rezo, y el otro, más íntimo, con integrantes de la familia Batusita, donde se realizaron dos rezos. Ambos rituales se hicieron al pie de fuentes de agua, el primero en un manantial, junto a un gran río con múltiples cascadas, el segundo junto a un pequeño ojo de agua en medio del bosque.

El primer rezo fue recitado por el señor Pedro Gómez Bautista, de aproximadamente 65 años, con el cargo de Fiscal en la iglesia católica de Amatenango del Valle, el día 21 de marzo de 2019, y consta de 735 palabras en tseltal. El segundo y tercer rezo fueron recitados por el señor Santos Hernández, de aproximadamente 55 años, con el cargo de rezador o "animador" en la organización EZLN, en Amatenango del Valle, el día el día 3 de mayo de 2020, y constan de 247 y 270 palabras en tseltal respectivamente.

Con apoyo de mi directora Antonia Sántiz y mi asesor Miguel Silvano, ambos nativo hablantes del tseltal, se ha revisado y corregido detalladamente el material transcrito y glosado. Como parte de la metodología para abordar el lenguaje ritual de los rezos, he elaborado un glosario de categorías en lengua tseltal. Con dicho glosario, logré acercarme a entender parte de las creencias espirituales de la comunidad de habla tseltal que se expresa en los rezos.

Los tres rezos del corpus, el glosario y todos los ejemplos en tseltal que muestro a lo largo de la tesis, están escritos conforme a la ortografía de la *Norma de Escritura del Tseltal*, publicada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en 2011. Las glosas técnicas que acompañan los rezos están escritas de acuerdo con las Reglas de Leipzig, así como las abreviaturas técnicas

que permiten su comprensión. Finalmente, realicé una traducción libre al español.

Para clasificar los ejemplos mostrados a lo largo de la tesis con base en la información de su producción, me referiré a los rezos como: Rezo 1, Rezo 2 y Rezo 3, en tanto que el Rezo 1 fue recitado por el señor Pedro, los ejemplos provenientes de dicho rezo estarán acompañados de las siguientes siglas RZ1P (Rezo 1, Pedro), mientras que los rezos 2 y 3, recitados por el señor Santos, estarán acompañados de las siguientes siglas RZ2S (Rezo 2, Santos), y RZ3S (Rezo 3, Santos).

Los tres rezos de petición de agua en tseltal, con su glosa morfológica y la traducción al español, se encuentran en el apéndice de esta tesis, y pueden ser consultados y retomados para futuras investigaciones sobre la lengua tseltal. El corpus de esta tesis puede servir como base para futuras investigaciones o ser consultado como parte del acervo de la memoria de la lengua tseltal. Además, puede contribuir a la preservación de la cultura del pueblo maya tseltal de Chiapas. El análisis del lenguaje ritual en los rezos, basado en el material de mi corpus y una metodología de la Etnografía de la Comunicación, es la base que me permitió llegar a las primeras conclusiones que presento en esta tesis.

CAPÍTULO 3.

EL RITUAL DE REZOS *SK'ANEL SKUXLEJAL JA'*

En este capítulo se presentan los tres rezos de petición de agua, recopilados durante mi trabajo de campo, en su lengua originaria, el Tseltal. Se incluye una traducción libre al español realizada por mí. Para contextualizar los rezos, el primer apartado del capítulo presenta una descripción del contexto cultural en el que se desarrollan estos rituales. Se define la tradición religiosa campesina y agrícola que los enmarca, al tiempo que se explora la cosmovisión que se expresa y reproduce a través de ellos. Esta tradición abarca las prácticas espirituales y rituales de la comunidad campesina que los lleva a cabo, integrando sus creencias sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza. El segundo apartado presenta una descripción etnográfica de los rituales en los que se recitan los rezos. En este apartado también se ofrece una lista de los elementos simbólicos fundamentales del ritual, como la comida, el baile y la cruz, junto con sus significados. Las fotografías que ilustran estas descripciones etnográficas se encuentran al final de este apartado. Finalmente, en el tercer apartado, se presentan los tres rezos de petición de agua tanto en tseltal como en español, nombrados en tseltal *Sk'anel skuxlejal ja'*.

3.1 Contexto sociocultural de la práctica de rezos en Chiapas

La cultura y formas de vida que tienen los pueblos de Chiapas hoy en día son resultado de un proceso de adaptación a la colonización iniciada en 1528 y que continúa hasta el tiempo presente. Como menciona Molinari (2015, p. 31), en la zona de los Altos de Chiapas, "la organización social, la religión, la ideología, todo fue reelaborado y reinventado en el siglo XVIII". De su antigua cultura, los mayas mexicanos modernos conservan varios elementos importantes como "el idioma, el cultivo de la milpa y algunos símbolos sagrados como el jaguar. Las fiestas religiosas y tradiciones espirituales de los pueblos son la síntesis de la neocultura que deviene en institución y que hace posible la emergencia de una nueva identidad que se vive hoy: la comunidad indígena".

Para entender la complejidad actual del Chiapas campesino-indígena, considerando sus procesos sociales y religiosos, así como el sistema de creencias y prácticas espirituales que tienen, retomo la etnografía realizada por Nolasco (2008). A partir de la investigación que presenta la etnóloga propongo los siguientes postulados para perfilar la forma de vida agrícola, ligada a lo espiritual, de los campesinos chiapanecos:

1. La memoria histórica de los pueblos indígenas es tan flexible a los cambios como defensora y conservadora de los ejes estructurales que le imprimen su particularidad.
2. La vida social de los grupos actuales mayas se configura alrededor del cultivo del maíz, planta sagrada que tiene un papel central en la dieta nativa y por tanto, en el sistema de

creencias y cosmovisiones, como son los rezos de petición de vida que se realizan en la milpa y lugares aledaños.

3. Las ceremonias y los rituales del ciclo festivo de la vida están determinados por el ciclo agrícola, al mismo tiempo que están entremezcladas con los rituales católicos.
4. La práctica del cultivo del maíz reproduce el sistema de creencias religioso y espiritual y viceversa, y constituye y determina la identidad actual de los pueblos originarios de Chiapas.

Estos principios permiten entender el contexto cultural dentro del cual se realiza el ritual de los rezos; un contexto cambiante y adaptativo que, a la vez, conserva tradiciones ancestrales; un contexto cultural donde la espiritualidad se encuentra entrelazada con el cuidado de la tierra y los ciclos agrícolas de la milpa, lo cual implica que está anclado a la identidad campesina, por ser la milpa el sustento económico y alimenticio de las personas que realizan los diversos rituales.

Las prácticas agrícolas y la vida espiritual de los pueblos originarios se reproducen mutuamente, a través de prácticas de resistencia lingüística-cultural, tales como los rezos de petición de agua. Parto entonces del entendido de que los rezos estudiados se enmarcan en el ciclo de siembra y cosecha de maíz y que constituyen una síntesis de diversas tradiciones religiosas, como lo son las que trajo la misión católica y otras, más antiguas, propias de un mundo tseltal. Al tratarse de rezos recitados en la lengua originaria, éstos hacen parte de una resistencia lingüística, ya que el uso de la lengua materna en los rezos es una forma de afirmar la identidad. Esto es especialmente relevante en contextos donde la lengua nativa se está perdiendo o está en peligro de desaparecer debido a la influencia de otras lenguas o culturas dominantes. El uso de la lengua originaria en

los rezos resulta un acto de resistencia frente a la homogeneización cultural y lingüística de México.

3.1.1 *Los rituales*

Los rituales son actos que refuerzan la identidad cultural de los pueblos. Permiten la convivencia y permiten forjar memoria sobre nuestra historia. Por ejemplo, rituales ceremoniales como las marchas conmemorativas o el día de muertos, o algo sencillo y cotidiano como un saludo o una cena familiar, son rituales que reafirman nuestra identidad y pertenencia. Los rituales pueden ser acciones cotidianas como saludar o dar gracias, hasta prácticas más complejas y elaboradas como las festividades de Parachicos en Chiapas, las peregrinaciones wixarikas en Nayarit o los rezos en lenguas originarias para pedir la provisión de agua para la buena cosecha.

Para comprender la importancia de los rituales, es fundamental reconocer su naturaleza como herramientas de significación y cohesión social. Según el *Diccionario de Análisis del Discurso* de Charaudeau (2005, pp. 511), un ritual es una ceremonia codificada de carácter religioso o sagrado; un ritual es una actividad donde las acciones tienen significados concretos, lo que implica también una lectura de esos símbolos que los participantes hacen para comprender el mundo que habitan y la intención del ritual. Incluso los rituales más micro confieren a la vida cotidiana una sacralidad.

Podemos pensar que todo ritual católico realizado en una comunidad originaria tiene repercusión en los ritos campesinos tradicionales y viceversa. Los rituales que mantienen símbolos prehispánicos o que están vinculados a prácticas rurales más antiguas, incluyen elementos, imágenes y costumbres católicas, y se transculturan[10], o se sintetizan, en una sola forma de religión. Este proceso de adaptación que se ha estudiado ampliamente, López Austin (1998, p. 27) lo llama la tradición religiosa mesoamericana, y al respecto comenta que:

> Después de la Conquista, la vida colonial produjo transformaciones culturales severas. Con la evangelización de los dominados nacieron religiones indígenas coloniales que siguieron perteneciendo a la tradición religiosa mesoamericana, pero que se insertaron también en la tradición cristiana implantada en el Nuevo Mundo por los conquistadores. Esta amalgama se hizo más compleja por la propia elaboración indígena de sus nuevas creencias y prácticas religiosas, pues la religión tuvo el múltiple carácter de vehículo de arraigo a lo propio, de asimilación de lo ajeno, de imposición, de resistencia y de respuesta a una situación colonial que no era propia ni de los pueblos que profesaban la religión mesoamericana en la antigüedad ni de los cristianos que la impusieron. Esta mezcla es la tradición que llega a nuestros días.

Para los pueblos originarios, los rituales tradicionales son momentos importantes donde se pide y se agradece a la tierra; las concepciones actuales de ‘sagrado’ y de ‘deidad’, como Jesús, los santos o la cruz, no están separadas de las tradiciones campesinas antiguas precoloniales, se encuentran vinculadas al culto a la tierra y la naturaleza. Esto se ve expresado en que, para

10 Sobre la transculturación, Molinari (2015) comenta, retomando el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (2002) del antropólogo cubano Fernando Ortíz, que se trata de un fenómeno que ocurre cuando un grupo social recibe y sintetiza las formas culturales que provienen de otro grupo. El proceso transcultural resulta del intercambio de dos culturas igualmente complejas en el proceso de creación de una nueva identidad cultural, ya sea voluntaria o forzada. Las personas transforman algo de su propio entendimiento del mundo, al perder parte de sus certezas y sintetizar otras nuevas.

muchos pueblos, lugares como las montañas, los ríos, la tierra, o espacios como el cielo o el territorio de la milpa, son considerados lugares sagrados, pues son los lugares donde, como se menciona en los rezos, habitan los *ajawewtik,* conocidos en español como 'guardianes' o 'guardianes de la naturaleza', que proveen de alimento y salud. Y es en esos espacios considerados sagrados, donde cada año se "siembra" una cruz y se hace el ritual donde se recitan los rezos en Tseltal seguidos de un canto de Ave María y el Padre Nuestro, en español.

Sobre los rituales de índole religioso popular que se realizan hoy en día en las comunidades indígenas de México, Broda (2001, p. 25) los asocia siempre a la vida campesina, señala que reproducen dicha identidad y que incluso han sido la forma de conservarla, y comenta que:

> las culturas originarias de México, los pueblos y las comunidades siguen realizando periódicamente rituales que tienen que ver con lo agrícola, es decir, danzas o rezos de petición de agua o de buena cosecha, danzas y fiestas para festejar que llovió, o que sí creció el maíz, de este modo, el ritual es el punto de cristalización y de activación de la visión indígena del mundo. Estos rituales les han permitido sobrevivir en el modo de vida campesino, además, son necesarios para estar en esa conexión especial con la tierra.

Broda (2009, p. 16) señala que los pueblos originarios viven sus tradiciones a partir de un calendario a la vez católico y campesino, y menciona que,

> el culto agrícola mesoamericano, si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en las iglesias de los pueblos, alcanza sus manifestaciones más características en los ritos que se llevan a cabo en el paisaje que rodea las comunidades. Se trata de rituales íntimamente vinculados con los fenómenos de la

> naturaleza: el cultivo del maíz como alimento básico; la lluvia necesaria para su crecimiento; y el paisaje mismo en el que los cerros, las cuevas, las rocas y los manantiales juegan un papel predominante. El culto a los santos que introdujeron los españoles en los siglos XVI y XVII, se ha fundido íntimamente con estas manifestaciones rituales. El marco de referencia del culto público lo constituye hoy en día, sin duda, el calendario civil y las fiestas católicas.

Concretamente y como mencionaré más adelante, los rezos que registré tuvieron lugar el 3 de mayo, día de la celebración católica de la Santa Cruz, fecha que también es el día del inicio de la temporada de aguas; y el día 21 de marzo, día de Semana Santa, pero también día en que comienza el periodo de siembra de maíz en estos pueblos. De esta forma observamos que la religión que se profesa y las celebraciones que se practican son una síntesis de concepciones a la vez católicas a la vez tradicionales tseltales.

Mendizábal (2015, p. 70) destaca la relevancia de los rituales como prácticas o representaciones en las que se involucran los elementos considerados "sagrados" para la comunidad. Asimismo, reflexiona sobre la posibilidad de que durante un ritual se produzca un encuentro de tiempos culturales, pues dice:

> Los rituales ponen en juego un conjunto de símbolos sagrados. El considerar que los rituales manipulan símbolos sagrados permite pensar en ellos como actos culturales donde conectan acciones sincrónicas de distintos tiempos culturales, es decir, que un acto ritual pone en juego elementos de la cultura y la identidad del grupo, más allá del tiempo de vida que pueda tener el individuo que participa en el ritual y que sin embargo tiene un efecto concreto en su tiempo de vida.

Los rituales como forma de leguaje, deben leerse y entenderse dentro de cierta tradición, no existen aisladamente; para poder leer sus símbolos, es importante entender el contexto cultural al que pertenecen y el fin que buscan. Para los campesinos mexicanos, los rituales han sido su forma de supervivencia espiritual, cultural y social. En los rituales descubrimos y leemos la cosmovisión y saberes antiguos de nuestra cultura y así la reproducimos[11].

El ritual estudiado para esta tesis, donde transcurrieron los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* 'petición por la vida del agua', está inserto en un ciclo ritual agrícola anual más amplio[12], que se practica desde hace por lo menos trescientos años. El cual se renueva y adapta a los momentos y condiciones sociales; así, el eje principal del ritual sigue siendo el rezo, acompañado de baile, música, los elementos de la ofrenda, la comida y la convivencia de los asistentes.

La intención de los rituales de petición de lluvia es la de comunicarse con las deidades y solicitarles que no escasee el agua, que llueva y que crezcan los cultivos. Este ritual se realiza cada año entre los meses de marzo a mayo, coincidiendo con las fechas de la Semana Santa católica, y en el calendario agrícola con el fin de la sequía y el inicio de las lluvias o el "tiempo

[11] Los tseltales, como muchas otras comunidades mayas y de otros pueblos indígenas, dependen del cultivo del maíz y la milpa, como consecuencia de ello, las ceremonias del ciclo festivo y los rituales del ciclo de vida (el nacimiento, los ritos de paso hacia la edad adulta, el matrimonio y las ceremonias fúnebres) están determinados por el ciclo agrícola, es decir los periodos estacionales del año durante los cuales se prepara la tierra para sembrar, se siembra y posteriormente se cosecha y se deja descansar la tierra para repetir el ciclo. Nolasco (2008) destaca que "la práctica del cultivo del maíz ha sido parte importante de la memoria mesoamericana porque es el ámbito en el cual se reproduce y reformula el sistema de creencias, recreando el espacio de pertenencia y constituyéndose en la unidad mínima de identidad" (p. 227).

[12] El ciclo ritual agrícola anual contempla que en los meses de enero, febrero y marzo se limpia y quema la tierra, entre los meses de abril, mayo y junio, se siembra y se deshierba la tierra, en julio, agosto y septiembre se dobla el maíz, y en los meses de octubre, noviembre y diciembre se cosecha lo entregado por la tierra. Estas fechas tienen coincidencias con rituales asociados a diferentes santos y deidades y con las estaciones del año. Como se menciona a lo largo de la tesis, el ritual de petición de lluvia (tradición tseltal), coincide con el día de la Santa Cruz (en el calendario católico), y coincide con las fechas en las que se siembran las primeras semillas (calendario agrícola) y con las primeras lluvias del año (calendario estacional). Es importante destacar que en los últimos años (alrededor de cinco años) el clima ha cambiado, habiendo por ejemplo calores mucho más fuertes, lluvias más débiles, o cambios en el mes de inicio de las estaciones. Este "calentamiento global" hace que algunas fechas del ciclo agrícola, es decir los momentos en que se siembra y cosecha, se vean forzados a cambiar.

de aguas". La peregrinación en la que se enmarca consiste en la visita a siete sitios sagrados donde se encuentran siete cruces, las cuales han sido previamente colocadas específicamente donde hay ojos de agua, por considerarlos lugares sagrados. También se colocan estas cruces en cuevas, la punta de un cerro o las milpas. La peregrinación incluye la participación de las autoridades de la iglesia católica, fiscales, músicos, oradores, cantantes y miembros de la iglesia y sobre todo del rezador especialista. También hay familias que realizan el ritual de forma íntima en los manantiales cercanos a sus hogares o milpas, siempre con la asistencia del rezador. En ambos casos, se lleva a cabo en un lugar sagrado, que previamente se ha marcado con cruces.

Para mi estudio registré dos rituales: uno durante la peregrinación oficial de la iglesia católica y otra realizado por una familia. Ambos rezos se llevaron a cabo al pie de una cruz junto a un manantial en los alrededores de la cabecera de Amatenango del Valle.

La peregrinación que realizan las personas de la iglesia católica consiste en visitar siete sitios sagrados donde se encuentran los brotes naturales de agua. Estas visitas se realizan cada año, una en el pueblo de Oxchuc, otra en el ojo de agua de Chorreadero, y otras en los poblados al rededor de la cabecera de Amatenango, las cuales son San Francisco, Tulan Kau, Ja'maltik, Sna me' tatik' y Amawits. A estas peregrinaciones asisten también personas de otros pueblos, por ejemplo, la visita a Oxchuc es muy concurrida por personas tojolabales y tseltales. Esta peregrinación transcurre entre el primer viernes de la Semana Santa y el día tres de mayo, día de la Santa Cruz. Con esto se consigue venerar correctamente a los *ajawetik* "guardianes de la naturaleza" y solicitarles que la temporada de aguas cubra las necesidades para que la siembra pueda crecer. Los tseltales con los que participé del ritual, mencionan que estos rezos se realizan para la comunidad, y en ellos se pide por todas las personas del pueblo. Para ellos es un acto

comunitario y simbólico para el beneficio de todos los habitantes.

3.1.2 *La cosmovisión*

La manera en que los habitantes de Amatenango, participantes del ritual de petición de agua, llevaron a cabo sus prácticas espirituales, me hizo pensar que estaba ante una visión muy peculiar acerca de lo que es el mundo. Por esa razón decidí incorporar al análisis de los rezos el concepto de cosmovisión, tal como lo definió Broda (1991, p. 462), como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre".

La cosmovisión es un sistema de ideas y representaciones de nuestra naturaleza, que se expresa a través de símbolos y mitos, y que la cultura nos ha inculcado al momento de definirnos el mundo, su origen y funcionamiento. El estudio de la cosmovisión requiere explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y su origen, y al lugar del hombre en relación con el universo.

En el pensamiento tseltal y de muchos pueblos campesinos de México, el territorio real y simbólico tiene como uno de sus rasgos característicos que no se concibe dividido —como en el pensamiento occidental—, es decir que no se expresa tan marcadamente una separación entre la "naturaleza" y la cultura humana, el orden natural y orden social. Broda (2001, p. 19) señala que:

> las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos, resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. Por ser manifestaciones culturales creadas por una sociedad, estudiarlas implica comprender estos rasgos fundamentales de su naturaleza y advertir que mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan, lo que contribuye a cimentar la identidad comunitaria. Los mitos, los rituales, las deidades y los sitios sagrados constituyen sus núcleos numinosos.

Los ciclos agrícolas son un marcador importante del tiempo y la estacionalidad en las comunidades campesinas, y los rituales que los acompañan son la forma de celebrar y conmemorar estos eventos importantes, así como agradecer a los dioses y fuerzas naturales por sus bendiciones; estas ceremonias incluyen ofrendas, oraciones y danzas que buscan asegurar una buena cosecha y una protección contra las fuerzas adversas. Comenta Broda (2016, p. 17) que "la obsesión por controlar las lluvias, rasgo determinante de la religión, tenía su base material en las condiciones naturales del paisaje y del medio ambiente".

Los pueblos mesoamericanos tienen una cosmovisión sobre la creación y reproducción del mundo imbricada con la naturaleza y sus fenómenos meteorológicos, que influían en la reproducción de la milpa y los ciclos de siembra, y ésta se reproduce a través de diferentes manifestaciones como los rituales en lugares sagrados y los rezos en lenguas originarias. Broda (2016, p. 14) señala también que "en la construcción de su cosmovisión y los ritos correspondientes, estos pueblos mezclaron conocimientos exactos con creencias mágicas acerca de la existencia y la personificación de los fenómenos meteorológicos y de los cerros; todos ellos eran concebidos como seres vivos". Es importante la consideración de que la naturaleza se asume

como un ente vivo en la cultura tseltal, y a ella y sus guardianes es a quienes se les reza y ofrenda.

La cosmovisión tseltal que se expresa en los rezos de petición de agua forma parte de una tradición religiosa más antigua, síntesis de una práctica católica introducida hace quinientos años, donde también destacan ciertos elementos prehispánicos y a la vez encontramos una expresión de innovación del pueblo maya tseltal. El ritual religioso es el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y sus actores humanos. Por ejemplo, los tseltales atribuyen características sagradas a las montañas, al agua y al maíz, a la vez que lo hacen con los santos, las vírgenes y Jesús; las cruces azules que se siembran en lugares sagrados, son al mismo tiempo símbolos prehispánicos que señalizan un lugar fértil, el lugar donde brota agua, sin dejar de ser el símbolo de la cruz católica. Esto es lo que Maurer (1984, p. 25), llama "Religión Tradicional", una especie de religiosidad donde existe una síntesis entre las deidades y tradiciones antiguas y el dios católico. Jan De Vos (1998) también lo definió como "el costumbre", la tradición indígena, fruto del arreglo entre religiones.

Como vemos, existe una relación intrínseca de la espiritualidad tseltal entre el cuidado de la naturaleza y la concepción de lo sagrado. Esta relación se observa concretamente en el cuidado de la milpa y los ojos de agua, lugares considerados sagrados y donde se realizan los rezos para pedir por la fertilidad de la tierra. Méndez (2013, p. 3) reflexiona acerca de este vínculo naturaleza-espiritualidad tseltal diciendo que,

> la agricultura sigue siendo la única fuente importante del sustento; por tanto, la dependencia de la tierra y la naturaleza rige todavía el pensamiento individual y

> colectivo, así como algunas reglas de las relaciones y organizaciones sociales, religiosas y económicas de los indígenas en Chiapas. Las personas que ya no dependen de manera directa de la tierra han sido las más vulnerables en lo que concierne a los cambios drásticos de los criterios de racionalidad de la cultura. Asumen y asimilan nuevos criterios sin la negociación de sus significados porque sus intereses, ya no satisfechos por la tierra y sus atributos, se rigen con las reglas de una racionalidad distinta: la de una sociedad monetizada, globalizada, desacralizada e individualista.

Quienes participan de rituales de petición de agua, mantienen esta cosmovisión porque dependen directamente de la tierra[13], de este modo, se completa un ciclo en el que la agricultura y las concepciones de lo sagrado se refuerzan mutuamente, ya que se considerarán sagrados todos los elementos que conciernen al mundo natural como la milpa, el maíz, el agua, y la tierra. Bautista (2015, p. 146) también constata esta relación entre la naturaleza y lo sagrado en el mundo tseltal, y menciona que es en el momento del ritual donde se transmite esta cosmovisión, asegurando que:

> los rituales relacionados con el ciclo del maíz se han celebrado por siglos y son parte del trabajo del cultivo de la milpa. Es decir, los pueblos mayas consideran

[13] Sin embargo, hay barrios en México, en ciudades o zonas semi urbanas, donde la dependencia a la tierra ha disminuido drásticamente o, incluso, la siembra se ha abandonado por completo y aún así ciertos rituales tradicionales asociados a petición de lluvia o al agradecimiento a la tierra persisten. Esto sugiere la existencia de una memoria heredada de generaciones pasadas—padres, abuelos o bisabuelos campesinos—que cultivaban la tierra y practicaban estos rituales. Un ejemplo de ello se encuentra en las zonas periféricas de la Ciudad de México, como Xochimilco o Magdalena Contreras, donde aún se llevan a cabo ceremonias vinculadas al calendario agrícola, como la petición de lluvia, el día 3 de mayo, día de la Santa Cruz, donde se hacen caminatas o peregrinaciones a lugares de la naturaleza donde hay cruces. O por ejemplo, el "Día de Muertos", fecha que se sigue celebrando en ciudades grandes y cuya relación con la agricultura se ha desdibujado, era también un momento para honrar a los difuntos y celebrar la cosecha, en un acto que combinaba el agradecimiento a la tierra que moría para renacer el siguiente año. Sobre los rituales vivos en pueblos originarios de la Ciudad de México, se puede consultar la tesis de María Elena Padrón (2011).

> parte del trabajo la ejecución de un ritual. El ritual es una acción productiva, por ejemplo, antes de la siembra, se realiza un rito de inicio del cultivo en el que se pide permiso a la Madre Tierra para "rascar sus entrañas", para sembrar y tener comida, además se pide generosidad para alimentar a sus hijos. Ese rito y la siembra son una misma acción; igualmente, cada vez que se cosecha, se agradece el regalo del maíz, no como algo que sucedió en el pasado, sino que ese regalo lo siguen entregando cada año los dioses o el Dios creador. Esta cosmogonía no establece una separación de los distintos ámbitos de la vida -los ritos del maíz y las acciones técnicas de la producción-, se habla de ellos entrelazándolos como un ciclo completo: el ciclo agrícola del maíz.

Con base en estas premisas, se puede comprender que las peticiones de agua que observamos en los tres rezos del corpus son en sí mismas peticiones por la vida, y parte de las actividades campesinas de un ciclo agrícola, que deben realizarse como parte de la actividad espiritual de una vida social y cultural campesina, con el fin de tener buenas cosechas.

3.1.3 *Los rezos como forma de resistencia lingüística y cultural*

Pienso que el fenómeno de los rezos de petición de agua constituye un símbolo cultural de los pueblos indígenas de México, que representa una forma de resistencia lingüística, ya que se continúa recitando en la lengua originaria, a pesar del fuerte desplazamiento lingüístico que hay en las comunidades indígenas hoy en día. Asimismo, es importante tener en cuenta que el género oral de rezos se inserta hoy dentro de una tradición religiosa mesoamericana, como la llamó López Austin (1998, p. 27) y que forman parte fundamental de la religiosidad popular, como la denominó Broda (2009, p. 8). Podemos asumir que los rituales agrícolas son una síntesis de las concepciones tradicionales de los pueblos y de las prácticas de la iglesia católica.

La importancia de la tradición oral de los pueblos —así como su necesaria y urgente documentación— se debe también a que estas prácticas culturales están bajo amenaza de desaparición, por el hecho de que son conservadas por un número cada vez más reducido de personas, que son principalmente adultos mayores. Además, estas tradiciones viven cambios constantes y se encuentra en desventaja, debido al auge de nuevas religiones evangélicas que se expanden en Chiapas. Asociaciones religiosas que no aceptan la existencia de deidades propias de lo que podemos llamar cosmovision tseltal, como son los *ajawetik*, las montañas sagradas y los ojos de agua, y que tampoco ven bien el hecho de rezar en un lugar que no sea dentro del templo de la iglesia, tal como ocurre con los rezos tradicionales, los cuales ocurren siempre en entornos naturales exteriores.

El ser indígena hoy en día en México se puede definir a partir de algunas condiciones: la competencia del idioma originario, la vida regida por leyes comunitarias y la relación con el territorio y la identidad cultural asumida y reconocida tanto individual como colectivamente. La comunidad supone una forma específica de organización social basada en compartir un territorio, regirse por un derecho propio (diferente al nacional), que implica la aceptación de obligaciones con la colectividad, como organizar la fiesta a un santo, por ejemplo. La ritualurgia actual en los Altos de Chiapas está organizada en función de los rezos. El acto de rezar implica la palabra, la voz, la lengua y los simbolismos expresados como elementos de resistencia. Estos rituales tan importantes para las comunidades indígenas, están ligados al hecho de ser campesinos, a la forma de vida donde se mantiene una conexión vital con la producción agraria, la tierra y sus ciclos. Es por eso que, estos rituales pueden ser de carácter religioso católico, pero tienen siempre un

sentido práctico agrícola y por otro lado espiritual, para adorar y agradecer a la tierra por sus "regalos".

3.2 Rezos *Sk'anel skuxlejal ja'*

En los dos rituales que se describen a continuación, hay un especialista que recita el rezo, conocido también como "mayor", "rezador", "animador" o "fiscal". Este individuo es el encargado de realizar la petición de manera correcta y de guiar a los demás participantes en la ceremonia. Generalmente, el rezador ha aprendido las formas de recitar la oración de otros rezadores o de sus familiares antepasados. Su figura es crucial en la preservación de la memoria de estos discursos y representa un papel importante entre los cargos comunitarios. Sin embargo, es importante señalar que los rezos y sus características solo se enseñan a personas con el "don"[14] y muchas veces, la gente más joven muestra menos interés en aprenderlos, ya sea por la necesidad de mudarse a ciudades donde pueden generar mayores ingresos, o por el deseo de adoptar una cultura más urbana.

3.2.1 *Descripción etnográfica del rezo del 21 de marzo con los mayores de la iglesia católica*

El ritual que describo a continuación fue organizado por personas de la comunidad de la iglesia católica, con apoyo del gobierno municipal de Amatenango del Valle, que pagó para el traslado de los participantes al lugar sagrado ubicado al pie de una cascada. El rezador tiene amplia

[14] El "don" en este contexto se refiere a una capacidad especial, otorgada o reconocida dentro de la comunidad, para llevar a cabo los rezos de manera adecuada y efectiva. No es algo que cualquiera pueda aprender simplemente por interés, sino que implica un reconocimiento dentro de la tradición. Este don puede manifestarse de diferentes maneras: a través de sueños reveladores, signos durante la infancia, el linaje familiar o la transmisión directa por parte de otros rezadores experimentados. Quienes poseen el don suelen ser personas consideradas dignas de establecer comunicación con los guardianes espirituales y de realizar peticiones en nombre de la comunidad.

experiencia en rezos tradicionales y también en rezos católicos. En el ritual, los músicos y las mujeres que acompañan la peregrinación son feligreses y asisten a la iglesia con regularidad. Ahí, veneran a la Santa Cruz, al Santo Patrono, y comparten con personas católicas de otras comunidades tseltales, como la del vecino municipio de Oxchuc. En la peregrinación donde se pide agua, se visitan las cruces que están situadas siempre junto a ojos de agua. Estas cruces pueden representar a Cristo, pero también marcan el lugar de un espacio sagrado donde habitan los protectores de la naturaleza, conocidos como *Ajawetik*.

Este rezo fue recopilado el día 21 de marzo de 2019. A las cuatro y media de la mañana sonaron dos tandas de cuetes, las mujeres de la familia Bautista, con quienes me hospedé para poder asistir al rezo, me prepararon tortillas, frijoles y huevos fritos. Para ser participante activa del ritual compré trece velas y un refresco grande como me lo pidieron los rezadores, con quienes platiqué unos días antes para solicitarles permiso de asistir. Para llegar hasta el ojo de agua de Chorreadero, el gobernador municipal del pueblo prestó cuatro camionetas a disposición de los participantes de la actividad. Al llegar al punto de reunión en la iglesia saludé al Fiscal rezador, el señor Pedro Gómez Bautista, quien posteriormente haría las oraciones. Entré en el patio del convento anexo a la iglesia donde había treinta mujeres y veinte hombres. Un hombre tocaba un violín y otro una guitarra en una tonada repetitiva. Había un altar de velas y flores al pie de una figura de Cristo, todos guardaban silencio escuchando solo la música. Después, cuatro hombres vestidos totalmente de blanco con un paliacate rojo en los hombros y otro en la cabeza sacaron del convento cuatro banderas de terciopelo de color rosa, verde, azul y amarillo y así inició la procesión hacia la salida del pueblo, ahí nos subimos a las camionetas que nos esperaban y emprendimos el camino a la cascada de Chorreadero, lugar donde hay muchas cuevas, un río y brotes naturales de agua.

Al llegar a Chorreadero bajamos de las camionetas donde había una cruz que tenía pintada la frase “Cruz del 3 de mayo”, se colocaron las flores e inició la música de violín, guitarra y flauta. Aunque Chorreadero es para muchos un balneario y centro de esparcimiento, para las personas religiosas de Amatenango es un sitio sagrado que simboliza el nacimiento del agua que ellos utilizan. Los asistentes comentan que, si no cuidan y respetan ese lugar, el agua puede acabarse para ellos.

Las mujeres llevaban ramos de flores y me entregaron uno a mí también. Caminamos hasta la entrada del parque y descendimos por las rocas y las lagunas de agua hasta una pequeña cueva junto a una cascada donde había otra cruz azul. Ahí se dispusieron flores y velas a lo largo de la cueva y los hombres con banderas se instalaron y encendieron las velas. El Fiscal me explicó que nos dividiríamos en dos grupos, un grupo se quedaría al pie de la cascada y el otro grupo iría al ojo de agua; fui al ojo de agua con el Fiscal y otras personas. Subimos por una escarpada, arriba, donde nacía la cascada había una cueva, en ese momento eran las siete y media de la mañana. Al llegar a lo alto del risco y entrar a la profunda caverna, el Fiscal y otros dos hombres empezaron a colocar velas a todo lo largo de la cueva, colocaron alrededor de cien velas en una larga hilera. Encendieron las velas una por una y se iluminó toda la cueva, mientras el violín y la guitarra seguían sonando. El Fiscal me dijo “ya vamos a bailar”. Me puse de pie y comenzamos a bailar, estábamos divididos de un lado las mujeres y de otro lado los hombres, el baile consistía en balancearse de un pie a otro, como siguiendo la tonada con los pies. Después el Fiscal me dijo “ya vamos a hacer el rezo”. Todos nos arrodillamos y el Fiscal recitó las oraciones correspondientes en lengua tseltal (véase Rezo 1), terminando con un Ave María en español. Después, dos muchachos jóvenes sirvieron rondas de *pox* (destilado de caña) en un vasito de

veladora que fue pasando de mano en mano, todos tomamos y bailamos de nuevo, alrededor de las velas.

Terminado el ritual, bajamos la cascada y nos dispersamos en la rivera del arroyo, cada persona sacó una bolsita de tela que contenía frijoles, huevo, pozol y tortillas, hechas a mano esa misma mañana. Yo también llevaba una, la que me hicieron muy temprano mis amigas tseltales. Comimos, descansamos y luego volvimos a bailar. Finalmente emprendimos el camino de regreso. En esta ocasión no tuve permiso de sacar fotografías, así que simplemente grabé el audio del rezo, y pese a las dificultades que presentó el registro del audio debido al fuerte sonido del agua de la cascada aledaña y el eco de la cueva, pude transcribirlo y traducirlo.

3.2.2 *Descripción etnográfica del rezo del 3 de mayo con la familia Bautista*

El ritual que describo a continuación fue llevado a cabo por la familia Bautista, quien solicitó a un rezador especialista, que los acompañara al lugar donde habían colocado una cruz en un manantial cercano a su hogar. Al hablar con el rezador, el señor Santos Hernández, descubrí que era parte de la organización EZLN y que su cargo dentro de ella era precisamente el de rezador.

Este rezo lo recopilé el día tres de mayo de 2021, día de la Santa Cruz en el calendario católico. Pude asistir a este rezo gracias a mi amistad con la familia Bautista. En uno de los terrenos de la familia hay un ojo de agua y ahí han colocado una cruz para señalar la presencia del sitio sagrado. Cada tres de mayo los integrantes de la familia realizan un rezo por la vida del agua. Para tal ceremonia, la familia Bautista, solicitó al rezador Don Santos Hernández que declamara el rezo. Don Santos es un rezador especialista, tiene el oficio de “animador” de rituales y lo aprendió

escuchando a otros rezadores de su familia. Toda la familia Bautista asistió al ritual, niños, niñas, bebés, hombres y mujeres. En el cerro donde se llevó a cabo el rezo se encontraba un río (foto 5). Para llegar al ojo de agua nos internamos en la montaña caminando durante 15 minutos (foto 6).

Al llegar al ojo de agua, el rezador y la familia Bautista, comenzaron a colocar la ofrenda al pie de la cruz (foto 7). Al pedir permiso al rezador Don Santos Hernández para poderle tomar fotografías y grabar el rezo, me contestó que sí podía hacerlo, pero que por favor no sacara fotografías de su rostro, ya que él también es parte de la organización del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional y por tanto su identidad fuera de su comunidad es clandestina. Al conversar más ampliamente con Santos, supe que él cumple dentro de la organización del EZLN como dentro de la comunidad de Amatenango, el cargo de rezador.

Se colocaron flores, velas, refrescos, *pox,* se esparció humo de copal y todos nos reunimos alrededor de la cruz donde nos hincamos. Guardamos silencio. El rezador hizo dos rezos en lengua tseltal y a continuación todas las personas participantes hicieron cantos en español dirigidos a Jesús. Después de los rezos comimos al pie del ojo de agua y se sirvieron varias rondas de *pox*; recolectamos algunas frutas silvestres y plantas medicinales que había alrededor del ojo de agua y después de algunas horas regresamos a nuestras casas.

3.2.3 *Elementos simbólicos de la ofrenda del ritual*

A continuación, presento una relación de los elementos que se ofrendan durante el ritual de petición por la vida del agua, así como una descripción de su simbolismo y la importancia para la comunidad; el conocimiento sobre su significado lo conocí observando el ritual durante la

etnografía y platicando con las personas asistentes y los rezadores, así como retomando estudios de otros antropólogos y lingüistas que también han trabajado en esta región de Chiapas.

En el ritual, los principales elementos que deben estar presentes son los siguientes:

1. *Ch'ab.* Rezo. El rezo es el momento climático del ritual, durante el rezo se pide y se agradece a las deidades por la vida, el alimento y el agua. Durante el rezo se pronuncian las palabras sagradas que permiten la comunicación con las deidades. Solo un especialista conocedor puede recitar la plegaria. Las palabras del rezo son consideradas como el alimento que necesitan las deidades para poder proporcionar el agua y los alimentos que se les piden. Pujol (2014, p. 4) lo describe así: "los hombres, en su pequeñez y necesidad, se dirigen a sus dioses adulándolos y pidiéndoles perdón por interrumpir sus labores y, para convencerlos, para que presten atención a sus demandas, a cambio, les ofrecen los alimentos de la parafernalia ritual y el de sus propias palabras, ya que éstas son percibidas como un alimento divino".
2. *Ch'abajom.* Rezador. La presencia de un rezador es fundamental para la correcta realización del ritual. El rezador debe ser un especialista que conozca las palabras y modos exactos de comunicarse con las deidades y de pedir correctamente. Los rezos se hacen en la lengua tseltal, aunque también incluyen pasajes de la biblia en español como el Padre nuestro o Ave María. Este oficio se aprende de personas rezadoras mayores y en la medida de lo posible se enseña a los jóvenes. En mi experiencia solo conocí rezadores hombres, pero sé que en otros pueblos tseltales también hay rezadoras mujeres.
3. *Chi'il ja'*. Refresco. En tseltal se le nombra *chi'il ja'* 'agua dulce' a esta bebida tan

valorada. El refresco tiene un valor simbólico importante en todos los rituales tseltales (y en otros pueblos de Chiapas), junto con el *pox*, o a veces en su lugar. Es la bebida principal del ritual. Entre sus valores simbólicos encontramos que otorga estatus y se considera parte de la ofrenda. El refresco se reparte a todas las personas participantes después de rezar, generalmente lo hace un niño o muchacho o muchacha joven. En tseltal existen las expresiones, *ch'ul pox* 'sagrado pox' y *ch'ul chi'il ja* 'sagrada agua dulce', para referirse al aguardiente, pero coloquialmente *chi'il ja* 'agua dulce' sin el adjetivo *ch'ul* 'sagrado' significa 'refresco'. En algunos pueblos se ha sustituido el consumo ritual del *pox* por la *Coca Cola*. Juan López, indígena tseltal, relata este intercambio de bebidas apuntando que "el refresco es una bebida introducida que se encarna en la cultura y los *tatiketik* 'señores' en el ritual puede que prefieran el refresco que la chicha (maíz fermentado). Sólo en pocos momentos notan que se perdió la bebida tradicional, la bebida de los abuelos y abuelas (Chávez López, 2016, p. 182).

4. *Kantela*. Velas. Se colocan siempre trece velas o varias veces la cantidad de trece velas, porque se piensa, a decir de los rezadores, que el trece es un número perfecto; el trece simboliza en el pensamiento tseltal, la comunidad y la plenitud. Las velas del ritual pueden variar de tamaño dependiendo de la condición económica de la familia, si no se tiene mucho dinero ese año, las velas serán pequeñas, pero igualmente significativas (foto 10).
5. *Kurusil*. Cruz. La cruz es un símbolo muy importante en las cosmovisiones de los pueblos mayas de Chiapas pues se considera un símbolo de la geografía terrestre y celeste, al ser un eje que dirige sus cuatro puntas hacia los cuatro puntos cardinales del mundo; el número cuatro resulta muy importante dentro de esta cultura, según los

rezadores, pues el mundo está dividido en cuatro partes y cuatro rumbos. Maurer (1984, p. 181) menciona que en las cruces de los pueblos mayas se siguen conservando simbolismos tradicionales de la cosmovisión tseltal, como la de un árbol de la vida, simbología que tenían las cruces en las culturas mesoamericanas en tiempos prehispánicos. Hoy la cruz contiene los símbolos de la religión católica y es venerada como la cruz donde murió Jesús. Maurer (1984, p. 106) menciona que "los tseltales dicen que en las cuevas de las montañas vivas hay una cruz, y que la virgen, el ángel y el rayo habitan también ahí. Hay cruces frente a las montañas vivas ante las cuales celebran sus ceremonias para pedir lluvia y buenas cosechas. Es la protectora de los pozos y manantiales. El ritual del rezo de petición de agua se hace al pie de la cruz de madera, que generalmente es de color azul claro o verde, sembrada en el *ch'ul awil* 'lugar sagrado'. Las cruces cumplen la función de señalizar el lugar sagrado. Guiteras-Holmes (1972, p. 238) menciona que "la cruz es un guardián y un centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar. Se considera a la Santa Cruz como un dios y se la nombra en las oraciones junto con otras deidades". Pujol (2014, p. 4), menciona que para los tseltales la cruz está antropomorfizada y "se le reconoce una cabeza (*jol*), brazos (*k'abiletik*) y piernas (*okiletik*)". Para realizar el ritual, los participantes "visten" a la cruz, tal como se vestiría una autoridad, se le coloca una tela blanca y coronas de flores en lo que serían los hombros de la cruz (foto 8).

6. *May*. Tabaco. El tabaco es tanto una ofrenda como un elemento de la socialización. Después de ser ofrendado, juega un rol de socialización donde los hombres y mujeres fuman mientras platican. El aroma de los tabacos también se considera parte de la ofrenda, pues se piensa que limpia los espacios.

7. *Namey ajk'ot.* Baile tradicional. El movimiento del baile es repetitivo y con pasos pequeños y acompasados hacia adelante y hacia los lados, marcando cuatro puntos en el suelo, como una cruz. Este movimiento se asemeja al ritmo repetitivo de la plegaria y al de la música que acompaña el baile, pues también tiene patrones repetitivos.
8. *Nichim*. Flores. Muchas de ellas son de color blanco. Son parte de la ofrenda y son portadas y entregadas por las mujeres asistentes al ritual (foto 10).
9. *Pom*. Incienso. Se piensa que el humo es alimento para las deidades. El aroma también se considera parte de la ofrenda. Según Pujol (2014, p. 10) los tseltales piensan que "el humo del *pom* es como pozol (bebida de maíz) para los dioses y que el *ch'ulel* 'espíritu' de las candelas es como sus tortillas" (foto 11).
10. *Pox.* Destilado tradicional de caña. Se considera que el *pox* es sagrado. Se piensa que, a través del consumo de esta bebida y la consecuente embriaguez, las personas se comunican con las deidades. Un niño o muchacho o muchacha joven reparte un vasito lleno de la bebida a todos los asistentes. Es condición del ritual beberlo, incluso los niños dan probaditas a la bebida, aunque tiene un sabor muy fuerte. Tradicionalmente se dice que el *pox* es medicinal, la palabra tiene la acepción de 'medicina' en otros contextos de uso. Beberlo también propicia la convivencia entre los participantes y el "éxtasis" al momento de la ceremonia (foto 12).
11. *We'elil*. Comida. La comida para el ritual comienza a prepararse con varios días de antelación, se suele comer caldo de res con maíz y verduras como chayote, frijoles, chile y jitomate. Otro platillo tradicional tseltal que se prepara especialmente para la ocasión es carne de res ahumada en tiras, llamada *jisbil ch'ajtabil ti'bal* 'tiras de carne ahumada'; todo esto se acompaña de tortillas de maíz preparadas por las mujeres.

De todos estos elementos descritos, presentes durante el ritual, podemos observar que algunos son tradicionales, es decir que contienen elementos simbólicos anteriores a la religión católica y que prevalecen hoy, de modo híbrido con elementos católicos. Por ejemplo, el maíz y su tecnología tienen un origen prehispánico y la bebida sagrada, el *pox*, que es un destilado de caña, representa un elemento cultural fundamental en los pueblos de Chiapas, siendo hoy en día imprescindible en bodas, bautizos, curaciones, fiestas de carácter indígena, así como en la ofrenda de los rezos de petición de agua.

Otro elemento que podemos relacionar con la vida campesina es el hecho de que el rezo y todo el ritual transcurran en un espacio exterior al templo católico, éstos son los lugares sagrados señalados por las cruces como los cerros, manantiales o milpas. Para los tseltales ese lugar sagrado se nombra *ch'ul awil* y es asumido también como un templo, se le nombra también *ch'ul naj* 'casa sagrada'. Es un espacio abierto y en un entorno natural, donde transcurre gran parte de su vida pues es el lugar donde se cultiva, o ahí donde consideran que habitan los guardianes de la naturaleza, en el cerro; esto revela una concepción más antigua a la de los templos-iglesias. Hoy se conserva y reproduce en esta ritualidad, al tener la comunicación con los dioses en una montaña u ojo de agua.

La cruz, aunque es un elemento de la religión católica, también es un símbolo tradicional que conserva la simbología prehispánica de árbol de la vida que apunta a los cuatro rumbos. El refresco juega un papel muy importante en los rituales, pero es en realidad el sustituto de las bebidas ancestrales hechas a base de maíz, como son el pozol, el pinole o el mismo *pox*.

El refresco guarda una simbología antigua, ahora conservada a través de un elemento contemporáneo.

Por último, como elemento más importante que se conserva por medio de estos rituales, aún estando insertos dentro de la religión católica, es el rezo pronunciado en la lengua originaria, que además comunica universos y cosmovisiones distintas a las del catolicismo. Cuando se realiza un rezo en la lengua nativa, se fortalece la conexión con las raíces culturales y se mantiene viva la tradición y el significado original y ancestral de lo que ahí se recita. Además, la pronunciación correcta de las palabras en esta lengua es importante para que el ritual tenga la fuerza y la eficacia deseadas. Por tanto, es muy relevante que un rezo se pronuncie en la lengua originaria para preservar la conexión con su historia. El rezo, recitado así, representa un acto de resistencia, ya que esta práctica abona a mantener viva la lengua y la cultura tradicionales en un contexto no cotidiano, y a pesar de la influencia de lenguas y culturas dominantes, se ha logrado mantener vigente dicho evento comunicativo. Al mantener viva la lengua y la cultura a través de la tradición oral, se preserva la memoria lingüística colectiva y se fortalece la conexión de la comunidad de habla que lo realiza y de las familias que implementan estos rituales como parte de su identidad.

A partir del trabajo de campo y la descripción etnográfica de los rituales de rezos de petición de agua he podido constatar que al día de hoy se conservan, vía transmisión oral, las formas particulares organizativas de este pueblo y considero que de esta forma se reproduce la cosmovisión campesina y espiritual tseltal. Alejos (2018, p. 19) menciona que “un hecho que destaca de la tradición oral es su trascendencia en el tiempo, su capacidad para seguir vigente en la vida de las culturas, para adaptarse a fin de continuar su función primordial de preservación,

transmisión y recreación de la cultura". He podido observar que los rituales como los que he documentado cumplen con una función de coerción social, integrando a las personas de la comunidad y reforzando la identidad campesina. El acto de siembra y la petición de agua, la cosecha de alimento y los rezos de petición y agradecimiento, son momentos de una misma acción vital y simbólica.

A continuación, se presentan las imágenes referentes a lo antes mencionado durante el segundo ritual documentado: el río de San Juan Caralampio (foto 5), la caminata hacia el ojo de agua con los participantes del ritual y el rezador (foto 6). La familia Bautista alrededor del ojo de agua, el cual ha sido señalizado con la cruz verde, y adornado con la ofrenda, velas, flores, fruta, pétalos de rosas (foto 7). La cruz, vista de más cerca, se pueden observar las velas, las flores, el refresco, y el *pox* (foto 8). Las flores (foto 9), las velas (foto 10), una niña, integrante de la familia Bautista, soplando el incienso de copal durante el momento del ritual (foto 11). Un hombre joven, integrante de la familia Bautista, sirviendo un vaso de *pox* para repartir entre los asistentes al ritual (foto 12). El señor Santos, rezador especialista, colocando las velas y otros elementos de la ofrenda al pie de la cruz (foto 13).

Foto 5. Río en San Caralampio Chavín.

Foto 6. Caminando en la montaña rumbo al ojo de agua.

Foto 7. Familia Bautista al rededor del altar en el ojo de agua.

Foto 8. Vestidura de la cruz y elementos de la ofrenda.

Foto 9. Flores.

Foto10. Velas.

Foto 11. Niña encendiendo copal.

Foto 12. Hombre sirviendo y repartiendo las rondas de Pox.

Foto13. El Rezador colocando la ofrenda bajo la cruz y encendiendo las velas.

3.2.4 *Rezos transcritos en tseltal y traducidos al español*

A continuación, se presentan los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* conocidos en español como ‘petición por la vida del agua’, transcritos en tseltal y traducidos al español. Este material refleja la riqueza lingüística y simbólica del lenguaje ritual empleado por la comunidad de habla que lo ejecuta. Las traducciones al español buscan mantener la mayor fidelidad posible al sentido original, respetando tanto los significados literales como las connotaciones culturales reflejadas en los rezos. Para facilitar la comprensión, algunas de las palabras clave utilizadas en los rezos pueden consultarse en la sección del Apéndice en Glosario de categorías en tseltal; mientras que la glosa morfológica detallada de los tres rezos se encuentra también en el Apéndice. Este apartado constituye la base fundamental para el análisis posterior de los versos (véase capítulo 4). La transcripción y traducción de los rezos las he realizado con apoyo del *Diccionario multidialectal del tseltal, tseltal-español* (Polian, 2018), y la asesoría y corrección de mi directora Antonia Sántiz y asesor Miguel Silvano, cuya lengua materna, en ambos casos, es el tseltal.

SK'ANEL SKUXLEJAL JA'	*PETICIÓN POR LA VIDA DEL AGUA*
Rezo 1. Recitado por el señor Pedro Gómez Bautista, el 21 de marzo de 2019. En tseltal.	**Rezo 1. Recitado por el señor Pedro Gómez Bautista, el 21 de marzo de 2019. En español.**
Ta jpisiltik ya jkejanbajtik ya jk'opotik Yos	Todos nos hincamos para hablarle a Dios
Ya xkejlotik ya jpastik orasion	Nos hincamos para hacer oración
Cada quien bin xlok' ta awo'tanik	Cada quien lo que salga de sus corazones
Ta sbiil te Yos tatil nich'anabil	En el nombre de Dios padre e hijo
te ayat ta ch'ulchan	que estás en el cielo
Kajwal, kajwal, kajwal	Señor, señor, señor
te ya awa'aybotik stojol te jk'optike	que escuchas nuestra palabra
Bayaluk me perton awu'un jmulawilotik ta atojol	Perdónanos mucho que somos pecadores ante ti
Kajwal, aybotik te bin ya jk'antik ta atojole	Señor, escucha lo que venimos a pedir ante ti
K'ax wokoluk ya jch'ul k'optayat	Por favor, escucha nuestra oración
Ja' talotik ta sk'anel te ya'lel ch'ul tokale	Venimos a pedir el agua de las sagradas nubes
Ya'lel te jwe'el kuch'baltik, kajwal	El agua para nuestros alimentos, señor
Ja'me ya kalbeyat te ja'at, te ch'ul yosat atukele	Mi petición a ti, a ti sagrado dios
Sok te meru tatilat, ku'untike aybotik jk'optik	Tú eres nuestro padre, escucha nuestra palabra
Wokol awal tatik Jesus	Gracias respetable padre Jesús
Wokol awal ch'ul manojel	Gracias sagrado Creador
Wokol awal te awak'oj jkuxlejaltik	Gracias por conceder nuestras vidas
Wokol awal te ayto jwe'eltik	Gracias porque todavía tenemos alimento
Wokol awal jManojel yu'un te ixim chenek'	Gracias mi creador por el maíz y frijol
Ja'nax yu'un ay bin a te ya jk'antik ta atojol	Solamente hay una cosa que pedimos ante ti
Ja' te ya'lel lum k'inal,	Es el agua para nuestras tierras,
ay jwokoltik te ma'yuk ya'lel	sufrimos mucho si no hay agua
Teme takej te lum k'inale,	Si se seca la tierra,
yame xlaj te awal anicha'nabe	se acabarán tus hijas e hijos
Bayal sbujts' ko'tantik te talotike	Venimos con mucha alegría en nuestros corazones
Li kich'ojtik te ach'ul majtane	Aquí traemos tus sagradas ofrendas
Ja' te ch'in kantela	Las velitas
Ja' te ch'in nichim, ja' te ch'in uch'balil	Las florecitas, una pequeña bebida
Tsakbiliuk awu'un ch'ul Yos	Que sea aceptado por ti sagrado Dios
Tsakbiluk awu'un kajwal	Que sea aceptado por ti señor
Spisil te bin ya kak'tik ta atojol tsakbotik	Acepta todo lo que entregamos a ti
Ch'ul Yos, ch'ul tatil, ch'ul ajawetik	Sagrado dios, sagrado padre, sagrados guardianes
Wokol awal te bit'il kuxulotik awu'un	Gracias a ti que estamos vivos

Sok te ayto jwe'el kuch'baltik, Yos kajwal	Y gracias que aún tenemos alimento, señor Dios
Talotik jkejanbajtik ta atojol ta yalel wokol	Venimos arrodillados ante ti a dar las gracias con reverencia
Ta swenta te ch'ul ja'e, sok te ch'ul awal ts'unubil	Por la sagrada lluvia y nuestro sagrado cultivo
Talotik jkejanbajtik ta atojol ta yalel wokol	Venimos arrodillados ante ti a dar las gracias con reverencia
Ta sk'anel perton ta atojol	A pedirte perdón
Yos santisima Santa Krus	Dios santísima santa cruz
Wokol awal sakix k'inal, ch'ul Yos	Gracias sagrado dios, ya amaneció
Ayat ta ch'ulchan te lekil yosat	Dios bueno que estás en el cielo
Ya xochon ta k'op, kajwal	Empezaré a orar, señor
Ya jk'oponat yu'un te ch'ul ja'	Te oraré por la sagrada lluvia
Te yakuk awajts'esbotik spisil ora te lum k'inale	Que mandes lluvia siempre a nuestras tierras
Manchuk me xlaj te ja'e,	Que no se seque la neblina,
manchuk me xlaj te tokale	que no deje de llover
Ak'a me tal te ja'ale, kajwal Yos ku'un	Haz venir la lluvia, señor dios mío
Li'me ayon sok te kal nich'ane	Aquí estoy con mis hijos
Sok me ko'tantik te talotike	Venimos con todo corazón
Binaxme ko'tantik te talotike	Venimos muy contentos
Sok te powre wakeb nichim	Con estas seis humildes flores
Sok te powre wakeb kantela	Con estas seis humildes velas
Teme xba jkuch chameltik	Algunos venimos con enfermedades
kuch jlubeltik	y cansancio
Yame jlubantik ta mesa, ta banca te majtaniletike	Ponemos en la mesa, en las bancas las ofrendas
Yamak'il sit awelaw Yos kajwal	En frente de ti Dios mi señor
Yutsil tat ajawetik,	Bondadosos padres guardianes,
te xojobetik, te ts'anabetik	los arcoíris, los resplandores
Tsaka me te pome	Recibe nuestro incienso
Tsaka me te ch'ul axuxe	Recibe nuestros sagrados ajos
Tsaka me te trawoe	Recibe nuestro trago
Sok te wakeb jkantelae	Con mis sagradas seis velas
Mame xa milotik ta wi'nal kajwal	No nos vayas a matar de hambre señor mío
Li'me ay te amajtane	Aquí están tus regalos
Pasa perton te ma jna' te k'ope	Perdona que no sé pedir
Yos ku'un abon tal te we'el kuch'ele	Dios mío dame los alimentos
Abon te kixime	Dame el maíz
Abon te jchenek'e	Dame el frijol
Sok li ayon me sok te kal jnich'anabe	Aquí estoy con mis hijos
Wokol awal tat	Gracias padre
Te yalix ta lum te sakal k'inal	Que ya bajó a la tierra el resplandor del sol

Prinsipal chan xujkul k'inal,	Principales cuatros lados de la tierra
prinsipal chan xujkul balmilal	Principales cuatros lados del mundo
Wokoluk tsakame te majtanil ku'untike	Por favor recibe nuestras ofrendas
Jich me k'ayem a te jme' jtatike	Así están acostumbrados nuestros ancestros
Pasa me perton te ay ma' jpastik	Perdónanos que a veces no hacemos
te muk'ul k'ine	la fiesta grande
Jich wokol awal ajawetik xojobetik	Gracias sagrados guardianes resplandecientes
Tat te ayat ta ch'ulchan	Padre que estás en el cielo
Yos espiritu santo	Dios espíritu santo
Te ayat ta ch'ulchan	Que estás en el cielo
Wokol awal yu'un te jkuxlejaltike	Gracias por nuestras vidas
Ja' yu'un ito	Por eso ahorita
Tsakbon me te jk'ope	Escucha nuestras suplicas
Pasbon me perton ta atojol yu'un te jkuxlejaltike	Perdóname por nuestras vidas
Stojol te jlumaltik	Por nuestro pueblo
Ya jk'oponat yu'un te slekil awo'tane	Te hablo por la bondad de tu corazón
Yos tatil te ayat ta ch'ulchan	Dios padre que estás en el cielo
Ya xoch kalbey sk'oplal te chamel	Vengo a contarte de mis enfermedades
Ya xoch jmakbey sbolil sti' te pukuje	Voy a empezar a bloquear la maldad de la boca de los malos espíritus
Pasa perton kajwal te me ay to ma na' te k'ope	Perdóname mi señor si todavía no he aprendido a pronunciar mis palabras
Teme jichon te bit'il alale	Si soy como un niño
Ya xjach jk'oponat	Voy a empezar con mis peticiones
Swentail te wokole	Por el sufrimiento
Ja' awilo te ban ya xtale	Tú sabes de dónde viene
Bayel me a k'oplal li' ta ko'tan	Eres muy importante aquí en mi corazón
Li' me ay te majtanile	Aquí están las ofrendas
Te tut trawo,	Un poquito de trago,
te tut kantela	una pequeña vela
Tsakbon me, kajwal	Recíbemelo, señor
Ak'bon me tal te axojobile	Danos tu resplandor
Li' me ay te ch'ul trawoe	Aquí está el sagrado trago
Te kantelae	Las velas
Te pome	El incienso
Te ch'ul nichime	Las sagradas flores
Te ch'ul axuxe	El sagrado ajo
Te ch'ul maye	El sagrado tabaco
Li' me ay ta ye'tal awok	Aquí están debajo de tus pies
Ta yetal ak'ab	Debajo de tus manos

Ta asit awelaw	En frente de ti
Ch'ul ajaw balmilal	Sagrado guardián del mundo
Ta sbil Yos tatil,	En el nombre de Dios padre
Yos espiritu santo	y Dios espíritu santo
Ja anich'anon tat, jich wokol awal	Soy tu hijo padre, gracias por eso
Pasa miles perton ch'ul tat	Miles perdones, sagrado padre
Abon me xan najt jkuxlejaltik	Dame larga vida
sok te a wal a nich'anabe	junto a tus hijos e hijas
Chotol me ta a sit te ch'ul mesa	En frente de ti en la sagrada mesa
Yu'un te majtanil	Con las ofrendas
Tsaka me te pome	Recibe el incienso
Tsaka me te ch'ul axuxe	Recibe el sagrado ajo
Tsaka me te trawoe	Recibe el trago
Sok te wakeb kantelae	Con las seis velas
Sok li'ayon me sok te kal nich'anabe	Y aquí estoy con mis hijos e hijas
Wokol awal tat	Gracias padre
Ch'ul ajaw balmilal	Sagrado guardián del mundo
Yos tatil ta ch'ulchan ta balmilal	Dios padre que estás en cielo
Pasa perton te bit'il ma jna'tik k'op ta atojole	Perdón que no sabemos agradecerte
Jichotik bit'il alal te ma xchiknaj te bin ya kaltike	Somos como los niños, que no se entiende lo que decimos
Sok te jujun ja'wil k'opojan ta sjol yo'tan	Que cada año hables en los corazones
te a wal a nich'anabe	de tus hijos e hijas
Te manchuk xch'ay ta kotantik te k'ine	Que no nos olvidemos de tus fiestas
Tey ya xlaj ko'tantik ta k'op	Aquí terminamos de orar
Pasa perton te jich ma jichuk te ya xk'opojotike	Perdónanos si rezamos bien o mal
Ta sbiil te Yos tatil, ta sbiil te Yos nich'anil	En el nombre de dios padre, en el nombre del hijo
Ta sbiil te ch'ul ajawetik	En el nombre de los sagrados guardianes
Li' laj ko'tan ta k'op ta atojol ch'ul tat	Aquí termina mi palabra, sagrado padre
Jichuk Yos kajwal.	Así sea, Dios mi señor.

SK'ANEL SKUXLEJAL JA'	*PETICIÓN POR LA VIDA DEL AGUA*
Rezo 2. Recitado por el señor Santos Hernández, el 3 de mayo de 2020. En tseltal.	**Rezo 2. Recitado por el señor Santos Hernández, el 3 de mayo de 2020. En español.**
Santo ch'ul, espiritu santo, amen	Santo sagrado, espíritu santo, amén
Kajwal ch'ul Yos	Mi señor sagrado Dios
Jme'tik ch'ul balmilal	Nuestra sagrada madre tierra
Tal jk'opontikat xan te ch'ul pajtaj	Venimos otra vez para orar esta sagrada mañana
Jna'otik te ja'ex kuxulex, kajwal ch'ul Yos	Sabemos que están vivos, mi señor sagrado Dios
Jna'otik te ja'at awu'un te ja', kajwal	Sabemos que el agua es tuya mi señor
Ja'at awu'un kajwal ch'ul Yos	Es tuya mi señor sagrado Dios
Te bintik te ya xtuun, ku'untik kajwal	Todo lo que nos sirve, mi señor
Te ch'ul ja'e	El agua sagrada
Ja' awu'un, kajwal ch'ul Yos	Es tuya, mi señor sagrado Dios
Te ja'at la alok'eslan te ch'ul ja'e, kajwal	Tú traes el agua sagrada, mi señor
Ja kuxlejalil yu'un te ch'ul awal anich'anabe	Y es la vida para tus sagrados hijos e hijas
Ja yuun ya jk'anbetikat te ch'ul k'aal to	Por eso te pedimos en este sagrado día
Te baay ya kak'tik te jch'ul nichimtik	Donde te ofrendamos la sagrada flor
Ch'in kantela	Una poco de vela
Ch'in pom	Un poco de incienso
Ch'in sikil ja'	Un poco de pox
Kajwal ch'ul Yos	Mi señor sagrado Dios
Ja' yu'un wokol awal, kajwal	Por ello gracias, mi señor
Te ja'at lek awo'tan	Tú que eres bueno de tu corazón
Ya ak'uxutay te awuntikil te jich yipal,	Y cuidas a tus hijos con fuerza,
*te baayotik, kajw*al	aquí estamos, mi señor
Te ja'at la pas ta swenta ya xtuun ku'uuntik kajwal ch'ul Yos	Que tú hiciste para que nos sirva, señor sagrado Dios
Ja' yu'un sigue ya jna'tik	Por eso lo seguimos recordando
Sigue ya jna'tik te ach'ul wa'tele, kajwal ch'ul Yos	Seguimos recordando siempre tu sagrado trabajo, señor sagrado Dios
Cristo Jesus, jna'otik te ja lajat te laat ta kruz	Cristo Jesús, sabemos que moriste por la cruz
Kak'tik te xch'in nichimul	Te damos tu pequeña flor
Kak'tik te xch'in kantelaul, kajwal ch'ul Yos	Te damos la pequeña vela, mi señor sagrado Dios
Jna'otik te tey lajat a	Sabemos que ahí moriste
Ma lajat ta jmel, kajwal	Pero no moriste para siempre, señor
Ja'at kuxulat ta sbajtel k'inal	Tú vives para siempre
Ja'at ya wilotik	Tú nos ves
Ja'at awabotik te jun kuxlejalil,	Tú nos das una vida,

kajwal ch'ul Yos	señor sagrado Dios
Y ja'at ayotik sok ja'at,	Y estamos contigo,
kajwal ch'ul Yos Cristo Jesus	señor sagrado Dios Cristo Jesús
Ja yu'un ya jk'antik a ch'ul bendision	Por eso te pedimos tu sagrada bendición
A ch'ul puersa, ta stojol te awuntikil	Tu sagrada fuerza para tus hijos
te baayik	donde quiera que estén
Xtal ta a'tel	Cuando vienen a trabajar
Baay ya xtal ta yilel xch'in chambalam, kajwal ch'ul Yos	Cuando vienen a ver sus animales, mi señor sagrado Dios
Jna'otik te ja'at	Sabemos que tú
Ay apuersa kajwal	Tienes fuerza mi señor
Ay ach'ul lekil awo'tan	Tienes un corazón bueno
Ay ach'ul bendision, kajwal	Tienes sagrada bendición, mi señor
Ja' yuun ya jk'antik to	Por eso te venimos a pedir
te ch'ul pajtaj, kajwal ch'ul Yos.	en esta sagrada mañana, mi señor sagrado Dios.

SK'ANEL SKUXLEJAL JA'	*PETICIÓN POR LA VIDA DEL AGUA*
Rezo 3. Recitado por el señor Santos Hernández, el 3 de mayo de 2020. En tseltal.	**Rezo 3. Recitado por el señor Santos Hernández, el 3 de mayo de 2020. En español.**
Kajwaltik Yos, ya jk'opontikat in ch'ul pajtaj, *kajwal* *Jna'otik te ja awak'botik* *te sp'ijil slekil awo'tane,* *kajwal ch'ul Yos* *Ja'at apas te ch'ul balmilal* *Ja'at awak'obotik te ch'ul ja',* *kajwal ch'ul Yos* *Ya jk'antik, te ach'ul lugar,* *kajwal* *Te ja'at awak'betik* *Te ya awak'botik te slekil ach'ul awo'tan,* *kajwal ch'ul Yos* *Ya kiltik te a bendision,* *ya kiltik te kuxul te awa'tele, ch'ul Yos* *Ja'me yu'un te bayotik jpastik agradecer* *Te ach'ul balmilal te ba ay xlok' te ch'ul ja'e,* *kajwal* *Jna'otik te ja a tikonebotik,* *kajwal ch'ul Yos* *Ja'at awak'obotik sp'ejel te bintik ya xtuun* *ku'untik ch'ul Yos kajwal* *Awak'botik jwe'eltik, te ka'altik,* *kajwaltik Yos* *Ja yu'un te baayotik, kajwaltik ch'ul Yos,* *abotik me perton* *Te jichuk ma jichuk kajwaltik Yos* *Jna'otik te ja'at awa'tel* *Ja'at ya'tel a k'ab, kajwaltik ch'ul Yos* *Padre selestial, ja'at awu'un, ja'at awak'obotik* *Ja yu'un te ch'ul lugar, liini',* *kajwaltik ch'ul Yos* *Ja'at ya pas bendesir* *Ja'at ya awabey ch'ul bendision* *te ch'ul lugar lie*	Señor Dios, venimos a rezar esta sagrada mañana, mi señor Sabemos que tú nos das todo lo bueno de tu corazón, mi señor sagrado Dios Tú hiciste el sagrado mundo Tú nos has dado el agua sagrada, mi señor sagrado Dios Pedimos ante ti, en tu lugar sagrado, mi señor Que tú nos has dado Que nos das la bondad de tu sagrado corazón, mi señor sagrado Dios Vemos tu bendición, vemos tu obra viva, sagrado Dios Por eso donde estamos, agradecemos En tu sagrada tierra de donde sale el agua sagrada, mi señor Sabemos que tú nos la has enviado, mi señor sagrado Dios Tú nos has dado todo lo que tenemos, mi sagrado Dios Nos das nuestro alimento, nuestra agua, mi señor Dios Por eso donde estén, señor sagrado Dios, denos el perdón Esté bien o no esté bien, nuestro señor Dios Sabemos que es obra tuya Es trabajo de tu mano, nuestro señor sagrado Dios Padre celestial, es tuyo, tú nos lo has dado En el lugar sagrado, aquí, nuestro señor sagrado Dios Tú bendices Tú le das sagrada bendición a este sagrado lugar

Te ja kuxlejalil te ch'ul ja' awak'botik,	El agua sagrada es vida de nosotros,
kajwal ch'ul Yos	mi señor sagrado Dios
Tal me jk'anbetik te ch'ul pajtaj,	Venimos a pedir esta sagrada mañana,
kajwal	mi señor
Jna'otik te ja'at awu'un sp'ejel	Sabemos que todo es tuyo
Ja'at awak'o sp'ejel kajwal	Tú has dado todo señor
Ch'ul Yos y ch'ul Cristo Jesus	Sagrado Dios y sagrado Cristo Jesús
Jnaotik te ja a ch'ul kurusil te baayotik,	Sabemos que en tu sagrada cruz estamos,
kajwaltik ch'ul Yos	señor sagrado Dios
Cristo Jesus te ja'at jok'ol lajat ta krus	Cristo Jesús que moriste colgado en la cruz
Ya jna'tik te ja a ch'ul kurusil	Sabemos que es en tu sagrada cruz
Te banti ya wa'botik te ch'ul ja'e	Donde nos das el agua sagrada
Ja me yuun te baayotik ya kabeytikat,	Por eso es el lugar donde venimos a ofrendarte,
ch'ul Yos	sagrado Dios
Te ja' te la awak'botik, kajwal ch'ul Yos	El agua que nos diste, sagrado Dios
Jai ch'ul pajtaj te baayotike, kajwal ch'ul Yos	En esta sagrada mañana, señor sagrado Dios
Pues ya jk'antik perton ta atojol,	Pues te pedimos perdón ante ti,
kajwal ch'ul Yos	mi señor sagrado Dios
Jnaotik te ja'at ya wilotik	Sabemos que tú nos ves
Ya awayotik ch'ul Cristo Jesus.	Nos sientes, sagrado Cristo Jesús.

CAPÍTULO 4.
ANÁLISIS DEL LENGUAJE RITUAL

4.1 Recursos lingüísticos del lenguaje ritual

El género oral de los rezos en las culturas mesoamericanas contempla el uso de ciertos recursos lingüísticos, discursivos o figuras estilísticas particulares que buscan dotarlo de elegancia, ritmo, y un carácter ceremonial. El lenguaje ritual suele estar acompañado de configuraciones vocálicas específicas, gestos, posturas, miradas, que denotan la solemnidad del momento considerado sagrado. Los rezos, o *nichimal k'op*[15] en tseltal, parte de un registro formal de la lengua[16], son considerados como la poesía oral de los pueblos originarios, valorados así por la comunidad de habla que los realiza, los rezadores y participantes de rituales. Una palabra adornada y llena de elegancia, que es en sí misma parte de las ofrendas de la petición y cumple con el propósito de pedir por la vida al comunicar correctamente su mensaje. A continuación, presento una exposición de los recursos lingüísticos más utilizados y estudiados que se han encontrado en rezos en lenguas mesoamericanas, a saber: paralelismos, difrasismos, metáforas, honoríficos, pausa entonativa, arcaísmos. Así como una breve definición, descripción y la ejemplificación de estos recursos, hechas por otros autores estudiosos del tema.

---

15 nichim-al k'op
flor-ADJ palabra
'palabra florida'

Esta traducción libre pertenece a escritores y poetas tseltalhablantes con los que he tenido oportunidad de conversar como informantes para esta tesis, entre ellos el poeta Xun Betán.

16 En palabras de Montes de Oca (2010, p. 225), en una lengua, un registro formal contempla las "secuencias de habla en las cuales las estructuras están más elaboradas, controladas y son más predecibles, los portavoces autorizados son los emisores de estas secuencias y los contextos de enunciación están más restringidos".

4.1.1 *Paralelismos*

Se ha descrito que uno de los recursos fundamentales del lenguaje ritual en lenguas mayas es el uso de la figura de los paralelismos. Los paralelismos son estructuras que se basan en un patrón de repeticiones sintácticas, en diferentes versos o secciones de un poema o discurso, con variaciones alternadas de sonidos, palabras o significados. Monod-Becquelin y Becquey (2013, p. 113) definen el paralelismo como "una combinación de elementos repetidos idénticos, casi idénticos o sinónimos, llamado el "co-texto", y elementos contrastivos llamados "pares". En su forma más sencilla, la estructura paralelística se define por el contraste entre dos términos diferentes anclados en un co-texto idéntico o similarmente repetido".

Lacadena (2010 p. 55 y 58) define el paralelismo como una figura sintáctica de repetición que consiste en la distribución de un mensaje lingüístico en dos constituyentes compuestos por dos elementos, los primeros en relación anafórica[17] y los segundos en relación semántica. La particularidad del paralelismo, como menciona Lacadena, radica no solo en la repetición sino en el emparejamiento sintáctico y semántico de los elementos diferentes, y lo ilustra de la siguiente manera:

A—B1
A—B2

donde A es un elemento que se repite al comienzo de ambos constituyentes, y B1 y B2 son dos elementos que, siendo formalmente distintos, guardan relación semántica entre sí.

[17] Se refiere a una expresión lingüística que remite a otra previamente mencionada en el discurso.

Las funciones de los paralelismos son varias, como señala Montes de Oca (2013, p. 29), su uso ayuda a la comprensión y la consolidación del mensaje. Haviland (1992, p. 433) menciona que esta retórica produce emoción, alerta al interlocutor, reanima su atención, funciona como un recurso expresivo e incluso "se relaciona con contextos donde el hablante quiere asumir una autoridad especial, donde el lenguaje ritual le presta un poder implícito". Por su parte, la autora Rodríguez (2013, p. 142) apunta que "un discurso en el que abundan la repetición y las construcciones paralelísticas de diversa índole es un discurso ordenado, estéticamente atractivo y, en última instancia, persuasivo". Monod-Becquelin (2013, p. 149) señala además que su uso facilita al rezador recordar los largos pasajes del rezo, por lo cual también cumple una función mnemotécnica.

Por otro lado, los rezadores de la comunidad de habla tseltal con la que pude convivir al momento de realizar mi trabajo de campo y recopilación de rezos, consideraron que esta forma de ordenar y recitar los versos dota al lenguaje de un estilo adornado, florido y reverencial, de tal forma que, se considera, pueda ser escuchado y aceptado por las deidades.

Tal como lo han documentado diversos autores (Haviland, 1992, 2009, Hull 2003, Monod-Becquelin, 2006, 2013, Vapnarsky, 2008, 2012, Lacadena 2010), los paralelismos son una de las figuras que más destacan en la retórica maya, utilizados como una forma de lenguaje formal en la literatura y la oralidad y también destacándose como un elemento de la poesía. Bricker (1986, p. 368) menciona que el uso de paralelismos se registra con mayor frecuencia en contextos formales como oraciones, canciones y bendiciones. Bricker (1986, p. 59) les llama pares semánticos y menciona que cualquier grado de formalización de un discurso indica el uso de, al menos, un

grado de poesía y la base de esta son los pares semánticos. Por su parte, Haviland (1992, p. 428) les llama dobletes rituales.

Este fenómeno no se haya únicamente a las lenguas mayas, sino que se ha encontrado en varias lenguas de Mesoamérica, por ejemplo, en Tsotsil (Bricker, 1989; Haviland, 1992), Maya yucateco (Vapnarsky, 2008), Chol (Rodríguez Cuevas, 2013), Ch'orti (Hull, 2003; Monod Becquelin, 2013), y en la literatura maya jeroglífica (Lacadena, 2010), entre otras lenguas. Lacadena (2010, p. 55) demuestra que su uso cuenta con una gran continuidad temporal desde la época prehispánica hasta nuestros días. Monod-Becquelin (2008, p. 128) menciona que podemos encontrar la realización de los paralelismos en diferentes niveles lingüísticos:

1) Los paralelismos pueden ser sintácticos, donde se repite una estructura de forma idéntica con una única palabra o morfema contrastante, o se repite en varias estrofas una misma raíz o palabra. Muchas veces la palabra repetida puede ser sustituida por un sinónimo o antónimo. Los paralelismos se presentan con frecuencia en pareados, pero también en tripletas, cuartetos, e incluso en estrofas de más de trece líneas. Por ejemplo, en esta estructura en Maya yucateco (67), presentada por Monod Becquelin (2008, p. 115), encontramos dos líneas de tripletas donde se repite el sufijo de plural *-o'ob* en tres líneas, y después se repite la palabra *moson* que hace referencia al aire, en este caso a un remolino, durante otras tres líneas.

67. ka'h kint'anajoob
hablarán

bakan ti' **mosono'ob**
a los remolinos

ik'o'ob
a los vientos

ti' xkan p'el **ik'o'ob**
a los cuatro vientos

ti' x 'ojo **moson**
al ojo del remolino

ti' sak **moson**
al remolino blanco

ti' xk'aan **mosoon**
al remolino amarillo

ka'h kint'anajo'ob
hablarán[18] (Monod Becquelin, 2008, p. 115)

2) En los paralelismos semánticos se parea el significado en dos frases que tienen la misma referencia semántica, pero esta se enuncia de forma diferente. Bricker (1985, p. 59) menciona que estos pares se estructuran con frases sinónimas o antónimas. En el ejemplo (68) vemos un caso de paralelismo sintáctico y semántico en un rezo en Tsotsil, donde se parean dos frases iguales *laj kahk'otes ta sakal* 'los hice bailar en la claridad' y se contrastan dos expresiones sinónimas, *k'inal* 'tierra' y *bahlumilal* 'mundo'.

68. **laj kahk'otes ta sakal** k'inal
los hice bailar en la claridad de la tierra
laj kahk'otes ta sakal bahlumilal
'los hice bailar en la claridad del mundo'[19] (Monod Bequelin, 2008, 112)

18 No se ha glosado este ejemplo por respeto a la traducción realizada por la autora y para evitar incurrir en un error de traducción o distorsión en la lengua Maya yucateco.

19 No se ha glosado este ejemplo por respeto a la traducción realizada por la autora y para evitar incurrir en un error de traducción o distorsión en la lengua Tsotsil.

3) Los paralelismos fonológicos son frases donde cierta cadena de sonidos se repite, creando una rima o aportando una sensación de ritmo. En el ejemplo (69) de un rezo en tseltal, encontramos un paralelismo que se da en la enumeración *te awale, te anich'ane, te muk'e, te bik'ite*, 'tu hijo, tu hija, el grande, el pequeño'. Esta repetición en forma de enumeración se considera un paralelismo sintáctico, y también un paralelismo fonológico que se genera por el determinante *-e*[20], sufijado a los nominales *awale*, *anich'ane*, y los adjetivos *muk'e*, y *bik'ite*, que generan una rima al ser recitados.

69.

ja' tal j-k'an-b-at ja' tal [j-]jojk'i-b-at
FOC venir A1-pedir-DITR-B2 FOC venir A1-preguntar-DITR-B2
'te vine a pedir, te vine a preguntar

te bit'il ya x-ch'i-e te bit'il ya x-kol-e
DET cómo INC INC.I-crecer-DET DET cómo INC INC.I-soltarse-DET
que crezcan, que se desarrollen

te aw-al-e **te a-nich'an-e**
DET A2-hijo/a.de.mujer-DET DET A2-hijo/a.de.hombre-DET
tu hijo, tu hija

te muk'e **te bik'it-e**
DET grande-DET DET pequeño-DET
el grande, el pequeño' (Polian, 2013, p. 402)

En el ejemplo (70) el antropólogo López (2010, p. 144) presenta, también en lengua Tsotsil, un pasaje que pertenece a una narración sobre la visión de seres sobrenaturales. Aquí se presenta un paralelismo sintáctico, pues encontramos dos frases pareadas, que se distinguen por un elemento contrastivo. A la vez también se trata de un paralelismo semántico, pues como comenta López (2010, p. 144) las palabras de la estructura que se contrastan, *lok'* 'salir' y *lik'* 'levantar',

20 Véase el esbozo gramatical del capítulo 1. donde se describe el estatus de este elemento.

‘empezar’, aunque no son sinónimos, semánticamente remiten al acto de huida. Por último, este ejemplo es también un caso de paralelismo fonológico, pues podemos ver en los elementos diferenciados la sustitución vocálica entre “o” e “i”, y dicho fonema es el contraste mismo que forma todo el paralelismo.

70. jeche’ un **lok’ bal** batel ta anil
en.vano PT salir DIR PREP rápido
‘por lo que salió rápidamente

lik bal batel ta anil un
levantar DIR PREP rápido PT
partió rápidamente’ (López 2010, p. 144)

4.1.2 *Difrasismos*

Otro recurso lingüístico utilizado en rezos son los difrasismos. Se trata de frases compuestas que se utilizan para expresar ideas complejas de manera concisa y efectiva. Montes de Oca (2013, p. 12) menciona que la característica esencial de un difrasismo es la yuxtaposición de dos o más lexemas cuyo significado no se construye a través de la suma de sus partes, sino que remite a un tercer significado. Son entidades conceptuales, construidas a partir de dos términos cuya unión resulta en un significado distinto del que enuncia cada palabra.

Los difrasismos son comúnmente utilizados en la poesía oral y los rezos para transmitir significados simbólicos y metafóricos, y forman parte de un sistema conceptual de la lengua. Pujol (2014, p. 21) menciona que “para que un ritual sea eficaz, es preciso que se acompañe con las palabras de una o varias plegarias, cuyos versos, ricos en metáforas y figuras retóricas complejas, el *ch’abajom* ‘rezador’, estructura en paralelo y haciendo uso de difrasismos”.

Montes de Oca (2010, p. 230 y 232) señala que, “los difrasismos se construyen con términos comunes de la lengua y poseen características estructurales paralelas a nivel morfológico. Entre sus funciones principales está la denominación, a la que se suman las funciones mnemotécnica, honorífica y pragmática”. Y muestra los siguientes ejemplos del náhuatl para un difrasismo nominal (71) y uno verbal (72):

71. in cōlōtl in tzītzicāztli
el alacrán la ortiga
‘castigo’ Montes de Oca (2010, p. 233)

72. xōtla cuepōni
brotar estallar
‘nacer’ Montes de Oca (2010, p. 233)

Señala Montes de Oca (2010, p. 233) que la construcción del sentido de los difrasismos remite a principios culturales, sociales y de percepción del entorno, y sobre estos ejemplos presentados añade que:

> Tenemos una traslación de rasgos del dominio biológico al dominio humano, donde la persona es conceptuada como producto directo del entorno natural. Esto incidiría en una conceptuación diferente del nacimiento, el cual no remite a una acción voluntaria e individual sino a un proceso debido a fuerzas naturales, omnipresentes y ajenas a la voluntad humana.

Monod-Becquelin (2013, p. 124) señala que el recurso lingüístico de los difrasismos funciona a través de la asociación, y cumple una función de ampliación semántica, la autora da el ejemplo de la palabra *me’iltatiletik* ‘ancestros’ en Tseltal, que literalmente es ‘madre.padre’, en náhuatl lo encontramos también con la misma acepción de ‘ancestros’, *in nāntli in tahtli* ‘madre.padre’.

En el ejemplo (73)[21] de un rezo en lengua Tseltal, Monod-Becquelin (2013, p. 124) comenta que se trata de un difrasismo, ya que encontramos una asociación léxica entre las palabras *mahtan* 'ofrenda' y *obol* 'contribución', y que unidas en una palabra compuesta adquieren el nuevo significado de 'sufrimiento'.

73.	ay-to	to	**mahtan-obol-tes-el**
	EX-DEIC	todavía	ofrenda-contribución-CAUS-NF

'hay todavía sufrimiento' (Monod-Becquelin, 2013, p. 124)

Como menciona Craveri (2017, p. 93) "estos recursos no son solo fenómenos lingüísticos fijos, con una significación convencional, sino que funcionan dentro de géneros discursivos retóricamente marcados, con una función de ampliación semántica" y "un intento de connotación expresiva para mostrar la formalización del lenguaje".

4.1.3 *Metáforas*

Distintos autores coinciden en que las metáforas hacen parte del lenguaje ritual. La metáfora es una figura retórica que consiste en describir un concepto utilizando un término que normalmente se asocia con una idea distinta, con el fin de hacer una comparación o sugerir una relación. En la poesía oral, incluidos los rezos, Craveri (2017, p. 19) señala que la metáfora se emplea frecuentemente como un recurso discursivo para enriquecer la enunciación y transmitir ideas de manera más profunda, apuntando además que la metáfora cumple una función cognitiva relevante.

21 Las glosas de este ejemplo fueron elaboradas a partir de la *Gramática del tseltal de Oxchuc,* del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, publicada en 2013.

En el ejemplo (74) de un rezo de curación en lengua Tsotsil, Haviland (1992, p. 429) afirma que encontramos una metáfora, pues el significado no es literal, ya que al mencionar el 'pino sagrado' el rezador se está refiriendo a su herramienta principal de curación en ese momento, la cual era una vela, la cual también se menciona de forma literal en el siguiente verso.

74. **ch'ul toj**
sagrado pino
'pino sagrado

ch'ul kantela
sagrado vela
vela sagrada' (Haviland, 1992, p. 429)

En el ejemplo (75) de un rezo en tseltal, Sántiz (2011, p. 125) menciona que las palabras *asusena* 'azucena' y *nichim* 'flor', a pesar de literalmente tener el significado de flor, están haciendo referencia a las velas que había en el altar del ritual donde se hacía el rezo, constituyendo así una ampliación semántica de estas dos palabras para referirse a otro elemento. En ambos casos, Sántiz (2011, p. 125) apunta a que "se asocia la forma alargada del pino y de las flores con el de las velas, así como con sus propiedades curativas y evocativas".

75. lajun-eb y-ox-winik tal **ch'ul asusena**
diez-NUM A3-tres-veinte DIR sagrada azucena
'las cincuenta velas sagradas

lajun-eb y-ox-winik tal **ch'ul nichim**
diez-NUM A3-tres-veinte DIR sagrada flor
las cincuenta velas sagradas' (Sántiz, 2011, p. 87)

Si bien estos dos últimos ejemplos se pueden considerar también como casos de metonimia, es decir, un fenómeno lingüístico donde se utiliza un término para referirse a otro con el que mantiene una relación de contigüidad semántica, ambos autores citados han denominado a estos mecanismos como asociaciones metafóricas.

Sántiz (2011) nos presenta otro ejemplo de metáfora en (76), que hace parte del mismo rezo en Tseltal, presentado en el ejemplo anterior, aquí, la metáfora se encuentra en el sustantivo *awajtop'wits* y *awajtop'ch'en*, donde encontramos la raíz nominal *jtop'* 'quebrador', con el sufijo *wits* 'cerro' y *ch'en* 'cueva', que literalmente significarían 'quebrador de la montaña' y 'quebrador de la cueva'. En el contexto del rezo estas palabras compuestas toman el significado de "rezador".

76. chan-eb-on **awa-jtop'-wits**
cuatro-NUM-B1 A2-quebrador-montaña
'somos cuatro tus rezadores del cerro

chan-eb-on **awa-jtop'-ch'en**
cuatro-NUM-B1 A2-quebrador-cueva
somos cuatro tus rezadores de la cueva' (Sántiz, 2011 p. 121)

Sántiz (2011, p. 127) explica esta metáfora retomando una entrevista que ella realizó con los propios rezadores, los cuales mencionan lo siguiente:

> Nos consideramos *jtop' wits* y *jtop' ch'en* porque nosotros como principales rezadores de esta fiesta, somos encargados de evitar o retirar la lluvia, el viento y las nubes durante el transcurso del ritual. En el rezo invocamos los dioses de la serranía para que no llueva y que pase bien la fiesta, esto es nuestro cargo.

4.1.4 *Honoríficos*

Son términos o formas lingüísticas que se utilizan para mostrar respeto o deferencia a una persona, dios o cualquier otro ser o ente sagrado. En la poesía oral o los rezos, los honoríficos son un elemento importante para transmitir la relación de respeto entre el hablante y el objeto venerado.

En el ejemplo (77) de un rezo en Tseltal dirigido a Santo Tomás, vemos el uso del sufijo honorífico *-tik*, que se agrega a la raíz nominal de *mam* 'señor', para dirigirse de una forma mucho más elegante y respetuosa al interlocutor. Polian (2013, p. 478) menciona que "algunos sustantivos de parentesco con poseedor de primera persona plural se lexicalizaron como formas de respeto: *mamtik* 'abuelo nuestro' se reinterpreta como 'respetado señor'.

77.	ya	x-k'opoj-otik	sok	te	**mamtik-e**
	INC	INC-rezar-PL	con	DET	don-DET

'vamos a rezar con el respetable señor'[22] (Gómez Cruz, 2008, p. 89)

El uso de ese sufijo ayuda a establecer un tono solemne durante el rezo, y marcar un tono distinto al del lenguaje cotidiano, pues se utiliza como parte de un registro formal, durante momentos solemnes, para mostrar respeto y veneración a los ancestros o durante los rezos para referirse a las deidades.

22 Este ejemplo ha sido glosado por la autora que lo presenta; sin embargo, para lograr una mayor precisión en el análisis del morfema honorífico en cuestión, sugeriría que la glosa se realizara descomponiendo *mamtik*, interpretado por la autora como 'don', en dos unidades: *mam* como 'señor' y *-tik* como el sufijo honorífico.

4.1.5 *Pausa entonativa*

Es un aspecto importante de la prosodia del lenguaje ritual que se refiere a la variación en el ritmo de la voz al rezar o cantar. En la poesía oral y los rezos, las pausas se utilizan para dar énfasis y ritmo a la plegaria, y pueden contribuir significativamente a la transmisión de un mensaje y al efecto emocional que produce en los oyentes.

En el ejemplo (78) de un rezo en tseltal, observamos que se utiliza el clítico determinante *-e* sufijado al nominal *may* 'tabaco', para crear una suerte de rima con el determinante *te* que le precede; esto sucede a menudo en los rezos como una forma de generar una armonía sonora. Gómez Cruz (2008, p. 75) menciona que se puede contrastar el uso casi sistemático de la formula *te-...-e* durante las interacciones verbales que se realizan en situaciones comunicativas en donde los hablantes cuidan mucho su forma de hablar. Polian (2013, p. 75) menciona que "el determinante enclítico *-e* suele aparecer en posiciones que pueden venir seguidas de pausas entonativas". Por tanto, podemos afirmar que dentro de los rezos se emplea esta circunclisis, la cual precede a una pausa silenciosa, para resultar en un habla más pausada y rítmica que pertenece a un registro formal de la lengua.

78. ya j-k'opon-at yu'-un **te** j-may-**e**
INC A1-REZAR-B2 A3-SR DET A1-tabaco-DET
'te pido por mi tabaco' (Gómez Cruz, 2008, p. 75)

4.1.6 *Arcaísmos*

Un arcaísmo es una palabra, frase, construcción sintáctica, o término gramatical que se utilizaba en un momento histórico, pero ha desaparecido o se encuentra en desuso en la lengua actual.

Según el *Diccionario de la Lengua Española* (Real Academia Española, 2023), "arcaísmo" se define como "un elemento lingüístico cuya forma o significado, o ambos, resultan anticuados en relación con un momento determinado". En la poesía oral o los rezos, los arcaísmos pueden funcionar como un recurso para evocar un pasado cultural, transmitir tradiciones y valores ancestrales de la comunidad, o bien como reliquias léxicas que han perdurado a lo largo del tiempo, manteniéndose cristalizadas en las fórmulas rituales.

En el ejemplo (79)[23] de un fragmento de rezo en lengua Tseltal, Sántiz (2011, p. 133) menciona que la palabra *kij* 'nieto' es un arcaísmo, puesto que la autora sostiene que esta forma ya no se utiliza de manera cotidiana, sino que su uso es propio las plegarias y rezos. Hoy en día solo se utiliza por gente mayor que la conoce y la conserva.

79.	jay-eb	k-ala	mam	jay-eb	k-ala	**kij**
	cuanto-NUM	A1-DIM	nieto	cuanto-NUM	A1-DIM	nieto

'mis cuántos nietos, los cuatro, que son de mi sangre' (Sántiz, 2011, p. 97)

A partir de la observación de los ejemplos de rezos que he mostrado, podemos apreciar que el lenguaje ritual constituye un género oral particular, con características definidas y el uso de recursos lingüísticos particulares. Para cumplir plenamente con su función espiritual y cultural, los creyentes consideran que el lenguaje ritual debe de ser recitado por especialistas, es decir, hablantes pertenecientes a la comunidad de habla, con la competencia comunicativa adecuada para recitar, haciendo uso de los recursos lingüísticos que se han presentado. Además, el rezo se debe realizar dentro de un contexto físico y temporal preestablecido, en un sitio considerado

23 Las glosas de este ejemplo fueron elaboradas a partir de la *Gramática del tseltal de Oxchuc*, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, publicada en 2013.

como un lugar sagrado. En conjunto, estas son las características que dan sentido y eficacia simbólica a los rezos que los campesinos llevan a cabo para pedir agua u otros bienes.

4.2 Recursos lingüísticos del lenguaje ritual en los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'*

En este apartado se presentan los recursos lingüísticos identificados en el corpus de los tres rezos recopilados para esta tesis. Entre ellos se encuentran el uso de paralelismos (véase apartado 4.1.1), difrasismos (véase apartado 4.1.2), el sufijo honorífico (véase apartado 4.1.4), y recursos morfológicos que generan pausas entonativas (véase apartado 4.1.5). También se documenta el empleo de préstamos religiosos del español, de los cuales se incluyen ejemplos, dado que podemos afirmar que, hoy en día, forman parte del lenguaje ritual en los rezos. En la sección final de este apartado, describo tres formas lingüísticas que permiten reflexionar sobre la cosmovisión expresada en los rezos: *ja'* 'agua', *ch'ul* 'sagrado' y *ajawetik* 'guardianes'. A través de la observación de su contexto de uso y el análisis de su significado para la comunidad de habla que recita y escucha los rezos, se analiza su función dentro del lenguaje ritual y el papel que juegan en la transmisión de conocimiento. De este modo, se busca caracterizar el lenguaje ritual, entendiéndolo como la manifestación de formas culturales y tradicionales expresadas a través del fenómeno lingüístico de los rezos de petición de agua.

4.2.1 *Paralelismos*

A continuación, se presentan los ejemplos de paralelismos identificados en los rezos de petición por la vida del agua que componen el corpus de esta tesis. La aparición de estos paralelismos demuestra la vigencia de este recurso lingüístico en el lenguaje ritual. Los ejemplos se organizan

en un orden progresivo: primero se expondrán los paralelismos sintácticos más simples, seguidos de ejemplos de tripletas, y finalmente se ilustrarán paralelismos que combinan repeticiones sintácticas con repeticiones fonológicas.

En el ejemplo (80) observamos un paralelismo sintáctico en el que se repite la estructura *sok te powre wakeb* 'con estas seis humildes', mientras que los elementos *nichim* 'flores' y *kantela* 'velas' se contrastan. Este paralelismo no solo resalta una correspondencia estructural, sino también una asociación semántica entre las flores y las velas, dado que ambas comparten características como la forma alargada y el color blanco. Además, el paralelismo enfatiza la actitud humilde con la que se ofrece la ofrenda, subrayando el significado ritual y simbólico de los objetos presentados con el uso del adjetivo *powre*, que es un préstamo del español 'pobre' y podemos traducirlo como 'humilde'.

80. Paralelismo sintáctico

sok te powre wakeb *nichim*
sok te powre wakeb *kantela*

sok	te	powre	wakeb	nichim
A3.con	DET	pobre	seis	flores

'con estas seis humildes flores

sok	te	powre	wakeb	kantela
A3.con	DET	pobre	seis	velas

con estas seis humildes velas' (RZ1P)

En el ejemplo (81) observamos una estructura de paralelismo sintáctico, en la cual se repite el elemento *wokolawal* 'gracias', mientras que los elementos variables *tatik Jesus* 'padre Jesús' y *ch'ul manojel* 'sagrado creador' se alternan. Ambos nombres se emplean de manera

complementaria para referirse a la misma entidad, es decir, a la deidad receptora del rezo, identificada como Dios o el creador. Este uso paralelo de términos refuerza la relación entre las nociones cristianas y tradicionales dentro del contexto del lenguaje ritual, subrayando la reverencia y agradecimiento hacia una figura divina a través de diversas denominaciones que coexisten armónicamente en el discurso ritual.

81. Paralelismo sintáctico

wokol awal *tatik Jesus*
wokol awal *ch'ul manojel*

wokol awal tatik jesus
gracias padre jesús
'gracias padre Jesús

wokol awal ch'ul manojel
gracias sagrado creador
gracias sagrado creador' (RZ1P)

En el ejemplo (82) observamos un paralelismo sintáctico en el que se repite la expresión *ay ach'ul* 'tienes un sagrado', mientras que se contrastan los elementos *lekil awo'tan* 'corazón bueno' y *bendision* 'bendición'. Esta estructura pareada parece tener la intención de despertar la emoción de los participantes, describiendo de manera rítmica y reverencial a la deidad receptora del rezo.

82. Paralelismo sintáctico

ay ach'ul *lekil awo'tan*
ay ach'ul *bendision kajwal*

ay a-ch'ul lek-il aw-o'tan
EX A2-sagrado bueno-ATR A2-corazón
'tienes un sagrado corazón bueno

ay a-ch'ul bendision k-ajwal
EX A2-sagrado bendición A1-señor
tienes una sagrada bendición, mi señor' (RZ2S)

En el ejemplo (83) observamos la característica repetición de la figura de los paralelismos, en la que se repite una estructura y un elemento del enunciado cambia y se contrasta en su significado. El paralelismo se manifiesta en la repetición de la preposición *ta* 'en/debajo de' y en la estructura de las frases, donde cada línea describe una ubicación relativa respecto a la deidad o al destinatario del rezo. La primera línea sitúa los objetos *ye'tal awok* 'debajo de tus pies', la segunda línea *ye'tal ak'ab* 'debajo de tus manos', y la tercera línea *asit awelaw* 'frente de ti', 'frente a tu rostro'.

83. Paralelismo sintáctico

li' me ay ***ta ye'tal a****wok*
ta ye'tal a*k'ab*
ta *asit* ***a****welaw*

li' me ay ta y-e'tal aw-ok
aquí IFI EX P A3-parte.inferior A2-pie
'aquí están debajo de tus pies

ta y-e'tal a-k'ab
P A3-parte.inferior A2-mano
debajo de tus manos

ta a-sit aw-elaw
P A2-en.frente A2-rostro
en frente de ti' (RZ1P)

En el ejemplo (84), observamos un paralelismo sintáctico mediante la repetición de la estructura *prinsipal chan xujkul* 'principales cuatro lados' o 'principales cuatro esquinas' y se

complementan los pares *k'inal* 'tierra' y *balmilal* 'mundo', las cuales al parearse también pueden crear el nuevo significado de 'universo'. Esta frase se puede traducir de la siguiente forma: 'principales cuatro puntos cardinales'. Al evocarse los cuatro puntos cardinales, esta estructura describe la conexión con la tierra y el espacio que se busca durante el ritual.

84. Paralelismo sintáctico

prinsipal chan xujkul *k'inal*
prinsipal chan xujkul *balmilal*

prinsipal chan xujkul k'inal
principal cuatro lado tierra
'pincipales cuatro esquinas de la tierra

prinsipal chan xujkul balmilal
principal cuatro lado mundo
pincipales cuatro esquinas del mundo'[24] (RZ1P)

En el ejemplo (85) podemos observar un paralelismo sintáctico en forma de tripleta, donde se repite un elemento idéntico, *ch'ul* 'sagrado', seguido de tres formas variables de nombrar a la deidad receptora del rezo, *Yos*, *tatil* y *ajawetik*, 'dios', 'padre', 'guardianes'. Este paralelismo está cumpliendo una función de hacer énfasis en los receptores del rezo. El hecho de que se agrupen en una misma estructura al Dios católico con la deidad tradicional los coloca en una misma posición simbólica y los asemeja como un mismo receptor. La repetición de *ch'ul* actúa como un marcador que une estas figuras diversas bajo un mismo atributo, resaltando su equivalencia en el contexto del rezo. Se crea un énfasis en la sacralidad del receptor y al mismo tiempo, se establece

24 Este verso puede interpretarse como 'principales cuatro puntos cardinales'. Sobre el simbolismo del número cuatro, el antropólogo y lingüista Barriga Puente (2009) expresa que "los números constituyen una base excelente para el desarrollo de elaboraciones simbólicas, en las que la expresión de las cantidades es sustituida por la expresión de las ideas, las fuerzas y los poderes" (p. 28 y 257). Y también señala que "el número tres se relaciona verticalmente con los planos cósmicos, y el cuatro lo hace horizontalmente con los rumbos del universo, con los puntos cardinales".

una equivalencia simbólica entre las figuras religiosas.

85. Paralelismo en forma de tripleta sintáctica

ch'ul *yos*
ch'ul *tatil*
ch'ul *ajawetik*

ch'ul yos
sagrado dios
'sagrado dios

ch'ul tat-il
sagrado padre-NO.POS
sagrado padre

ch'ul ajaw-etik
sagrado guardián-PL[B3]
sagrados guardianes' (RZ1P)

En el ejemplo (86), observamos una tripleta sintáctica en la que se repite la estructura *ta sbiil te* 'en el nombre de', intercalada con las variantes *Yos tatil* 'dios padre', *Yos nich'anil* 'dios hijo', y *ch'ul ajawetik* 'sagrados guardianes'. Este paralelismo no solo destaca en la función de enfatizar la sacralidad y unidad de los receptores del rezo, sino que también contribuye a dotar al rezo de una sonoridad rítmica, al utilizar la repetición del sufijo de no posesión *-il* en *tatil* y *nich'anil*.

86. Paralelismo en forma de tripleta sintáctica

ta sbiil te *yos tatil*
ta sbiil te *yos nich'anil*
ta sbiil te *ch'ul ajawetik*

ta s-biil te yos tat-il
P A3-nombre DET dios padre-NO.POS
'en el nombre de dios padre

ta s-biil te yos nich'an-il
P A3-nombre DET dios hijo/a.de.hombre-NO.POS
en el nombre de dios hijo

ta s-biil te ch'ul ajaw-etik
P A3-nombre DET sagrado guardián-PL[B3]
en el nombre de los sagrados guardianes' (RZ1P)

En el ejemplo (87) encontramos una estructura de paralelismo en forma de tripleta sintáctica, donde se repite la estructura *ja' te ch'in* 'estas chiquitas', intercalada con distintos elementos de la ofrenda: *kantela, nichim*, *uch'bail*, 'vela', 'flores', 'bebida'. Esta repetición enfatiza los elementos de la ofrenda y subraya el afecto con el que se presentan. El uso del diminutivo *ch'in* no solo resalta la importancia y el detalle de cada elemento, sino que también refleja una actitud de reverencia, respeto y cariño hacia las ofrendas entregadas.

87. Paralelismo en forma de tripleta sintáctica

li kich'ojtik te ach'ul majtane
ja' te ch'in *kantela*
ja' te ch'in *nichim*
Ja' te ch'in *uch'balil*

li' k-ich'-oj-tik te a-ch'ul majtan-e
aqui A1-tomar-PERF.T-PL1 DET A2-sagrado ofrenda-DET
'aquí traemos tus sagradas ofrendas

ja' te ch'in kantela
FOC[B3] DET DIM vela
las velitas

ja' te ch'in nichim
FOC[B3] DET DIM flor
las florecitas

ja' te ch'in uch'bal-il
FOC[B3] DET DIM bebida-ATR
una pequeña bebida' (RZ1P)

En el ejemplo (88), observamos un paralelismo a través de la repetición de la estructura de agradecimiento, *woko awal* ‘gracias’, cinco veces. El patrón se basa en la repetición de esta frase inicial, seguida por diferentes términos que reflejan distintos contextos y objetos de agradecimiento. Esta estructura enfatiza la gratitud al variar el complemento después de *wokolawal*, lo que permite expresar agradecimiento de manera específica y detallada en cada caso.

88. Paralelismo sintáctico con cinco repeticiones

wokol awal *tatik jesus*
wokol awal *ch’ul manojel*
wokol awal *te awak’oj jkuxlejaltik*
wokol awal *te ayto jwe’eltik*
wokol awal *jmanojel yu’un te ixim chenek’*

wokol awal tat-tik jesus
gracias padre-HON jesús
‘gracias respetable padre jesús

wokol awal ch’ul manojel
gracias sagrado creador
gracias sagrado creador

wokol awal te aw-ak’-oj j-kuxlejal-tik
gracias DET A2-dar-PERF.T A1-vida-PL1
gracias por conceder nuestras vidas

wokol awal te ay-to j-we’el-tik
gracias DET EX[B3]=DEIC A1-comida-PL1
gracias porque todavía tenemos alimento

wokol awal j-manojel y-u’un te ixim chenek’
gracias MAS-creador A3-SR DET maíz frijol
gracias mi creador por el maíz y frijol’ (RZ1P)

En el ejemplo (89), se observa un paralelismo sintáctico y fonológico que se manifiesta a través del uso del sufijo de no posesión *-ul*, aplicado a los sustantivos *nichim* y *kantela*, lo que crea una rima. La estructura repetitiva *kak'tik te xch'in* 'te damos esta pequeña', se intercala con los elementos de la ofrenda, *nichimul* y *kantelaul* 'flor' y 'vela'. Esta repetición no solo genera una rima, sino que también mantiene una alternancia constante entre los elementos *nichim* y *kantela*, que aparece igualmente en otros pasajes a lo largo de los rezos. Además, el uso del diminutivo *ch'in*, acentúa la reverencia y la emoción del momento, enfatizando el cuidado y el cariño con que se presentan las ofrendas.

89. Paralelismo sintáctico y fonológico

kak'tik te xch'in *nichim**ul***
kak'tik te xch'in *kantela**ul***

k-ak'-tik te x-ch'in nichim-ul
A1-dar-PL1 DET A3-DIM flor-NO.POS
'te damos la pequeña flor

k-ak'-tik te x-ch'in kantela-ul
A1-dar-PL1 DET A3 DIM vela-NO.POS
te damos la pequeña vela' (RZ2S)

En el ejemplo (90), se observa un paralelismo sintáctico a través de la repetición de la estructura *ko'tantik te talotike* 'venimos con nuestro corazón'. Este paralelismo cumple la función de resaltar la emoción de alegría con la que los participantes asisten al ritual. Además, se aprecia un emparejamiento fonológico mediante la repetición del verbo *talotik* 'venir', al que se le añade el sufijo determinante *-e*, creando una pausa entonativa. Este uso del sufijo suaviza el final de la frase, lo que refleja un registro formal y ceremonial en el lenguaje.

90. Paralelismo sintáctico y fonológico

sok ***me ko'tantik te talotike***
bi nax ***me ko'tantik te talotike***

sok me k-o'tan-tik te tal-otik-e
con DIST A1-corazón-PL DET venir-PL1-DET
'venimos con todo corazón

bi nax me k-o'tan-tik te tal-otik-e
que ENF IFI A1-corazón-PL DET venir-PL1-DET
venimos muy contentos' (RZ1P)

En el ejemplo (91), observamos un paralelismo sintáctico marcado por la repetición del verbo *abon* 'danos', lo que enfatiza el acto de petición dentro del rezo. Los elementos variables son *ixim* y *chenek'* 'maíz' y 'frijol', ambos seguidos por el sufijo determinante *-e*. Este sufijo no solo cumple una función gramatical, sino que también aporta una pausa entonativa que contribuye al tono solemne de la recitación, destacando la importancia de los alimentos solicitados y reforzando el carácter formal del lenguaje.

91. Paralelismo sintáctico y fonológico

abon te *kixim**e***
abon te *jchenek'**e***

a-b-on te k-ixim-e
dar-DITR-B1 DET A1-maíz-DET
'danos el maíz

a-b-on te j-chenek'-e
dar-DITR-B1 DET A1-frijol-DET
danos el frijol' (RZ1P)

En el ejemplo (92), encontramos una estructura repetida en seis partes, donde los elementos de contraste son los diferentes componentes de la ofrenda, mientras que los elementos repetidos incluyen la estructura *te … -e* en cada una de las seis repeticiones y el adjetivo *ch'ul* 'sagrado' en la primera frase y en las tres últimas. Este paralelismo cumple una doble función: por un lado, aporta ritmo al discurso y, por otro, establece una entonación solemne y pausada, facilitada por el uso del sufijo determinante *-e*, que introduce pausas naturales en el habla del rezador. La repetición permite al rezador enumerar cuidadosamente todos los elementos de la ofrenda.

92. Paralelismo sintáctico y fonológico

li' me ay ***te ch'ul*** *trawo****e***
te *kantela****e***
te *pom****e***
te ch'ul *nichim****e***
te ch'ul *axux****e***
te ch'ul *may****e***

li' me ay te ch'ul trawo-e
aquí IFI EX DET sagrado trago-DET
'aquí está el sagrado trago

te kantela-e
DET velas-DET
las velas

te pom-e
DET incienso-DET
el incienso

te ch'ul nichim-e
DET sagrado flor-DET
las sagradas flores

te ch'ul axux-e
DET sagrado ajo-DET
el sagrado ajo

te ch'ul may-e
DET sagrado tabaco-DET
el sagrado tabaco' (RZ1P)

En el ejemplo (93), observamos una combinación de paralelismo sintáctico y fonológico. Dos frases están pareadas, contrastando dos raíces nominales sinónimas: *ja'* 'neblina', 'agua' y *tokal* 'nube', 'lluvia'. El paralelismo fonológico se manifiesta a través de la repetición del sufijo determinante *-e* en ambas raíces, lo que introduce una pausa entonativa. Este uso del sufijo no solo marca la solemnidad del discurso, sino que también contribuye al ritmo y la estructura formal del rezo, acentuando la relación entre los términos sinónimos.

93. Paralelismo sintáctico y fonológico

***manchuk me xlaj te** ja'e*
manchuk me xlaj te** tokal**e

manchuk me x-laj te ja'-e
NEG-IRR IFI INC1-acabarse DET neblina-DET
'que no se seque la neblina

manchuk me x-laj te tokal-e
NEG-IRR IFI INC1-acabarse DET nube-DET
que no deje de llover' (RZ1P)

A continuación, se presenta la tabla (1) que muestra el total de apariciones de paralelismos en los tres rezos del corpus. Se desglosan los paralelismos sintácticos y las combinaciones de paralelismos sintácticos y fonológicos para cada rezo. Esta tabla permite visualizar cómo el uso de paralelismos varía entre los diferentes rezos, siendo más frecuente en el Rezo 1, donde se observa una mayor combinación de paralelismos sintácticos y fonológicos.

Tabla 1. Aparición de paralelismos en rezos del corpus.

	Aparición de paralelismos	Paralelismos sintácticos	Combinación de paralelismo sintáctico y fonológico
Rezo 1	18	12	6
Rezo 2	4	3	1
Rezo 3	3	3	0

A partir de la búsqueda de estructuras pareadas dentro del corpus de rezos, paralelismos sintácticos y fonológicos, se ha constatado la vigencia de este recurso lingüístico, utilizado al momento de recitar y como parte funcional del lenguaje ritual. A través de la repetición de estructuras idénticas y contrastantes en los rezos *Sk'anel skuxlejal ja',* se cumplen ciertas funciones las cuales puedo resumir de la siguiente manera:

1. Se enfatizan ideas importantes: Los paralelismos ayudan a enfatizar las ideas o mensajes más importantes del rezo, al repetirlos en varios segmentos y estructuras de forma consecutiva. Esto hace que el mensaje sea más memorable y resuene con más fuerza para los participantes del evento de habla.
2. Se establece un ritmo: Los paralelismos pueden ayudar a establecer un ritmo y un tono formal. Esto puede ayudar a crear una sensación de fluidez, y a que el rezo sea más fácil de seguir para los participantes del evento de habla y para el propio rezador.
3. Aumenta la emotividad: Los paralelismos pueden ayudar a aumentar la emotividad en el rezo. Esto puede ayudar a crear una sensación de intensidad y profundidad emocional, y a que el rezo sea más impactante, al repetir constantemente palabras que despiertan emociones, como el nombre de las deidades, la evocación de lo sagrado, diminutivos y

agradecimientos.

4. Ayuda a la memoria: La repetición funciona para los rezadores como una forma recordar largos pasajes de un rezo.

Finalmente, podemos pensar que el uso de paralelismos en los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* no responde únicamente a una necesidad emocional o mnemotécnica, sino que refleja una concepción del mundo arraigada en la cosmogonía tseltal. En esta visión, el equilibrio y la dualidad son principios fundamentales. Así, la repetición y la simetría en el lenguaje ritual pueden interpretarse como una forma de recrearse a través de la palabra, estableciendo armonía en el discurso de la misma manera en que se busca mantener el equilibrio en la vida comunitaria durante el ciclo agrícola y en la relación con las deidades sagradas que dan la vida, quienes entregan lo necesario para cultivar y cosechar. El paralelismo, no solo enfatiza y da ritmo al rezo, sino que también reproduce simbólicamente el principio de interconexión que subyace a la cosmovisión tseltal, reforzando la idea de que toda palabra dicha en el ámbito ritual es un acto de alineación con el orden sagrado de la tierra y sus ciclos.

4.2.2 *Difrasismos*

Se ejemplifican a continuación la aparición de los difrasismos presentes en el corpus de rezos. En el ejemplo (94) observamos un difrasismo compuesto de las palabras *me'* 'madre' y *tat* 'padre', que unidas adquieren el nuevo significado de 'ancestros'.

94. *jich me k'ayem a te **jme' jtatike***

jich me k'ay-em a te j-me'-tat-ik-e
así IFI acostumbrarse-PERF.I COM.I.DEP DET A1-madre-padre-PL-DET
'así están acostumbrados nuestros ancestros' (RZ1P)

En (95) vemos el difrasismo conformado por las palabras *jol* 'cabeza' y *o'tan* 'corazón', que al unirse adquieren el nuevo significado de 'pensamiento'.

95. *sok te jujun ja'wil k'opojan*
*ta **sjol yo'tan***
te a wal a nich'anabe

sok te jujun ja'wil k'op-oj-an
A3.con DET cada año habla-PERF.IMPER
'que cada año hables

ta s-jol y-o'tan te aw-al a-nich'an-ab-e
P A3-cabeza A3-corazón DET A2-hijo.de.mujer A2-hijo.de.hombre-PL-DET
en el pensamiento de tus hijos e hijas' (RZ1P)

En el ejemplo (96) encontramos otro ejemplo de difrasismo, que ya se encuentra lexicalizado en la lengua tsletal. Se trata de la composición de *ch'ul* y *chan*, compuesta por los elementos *ch'ul* 'sagrado' y *ch'an* 'serpiente', dando como resultado el nuevo significado de 'cielo'.

96. *yos tatil te ayat ta **ch'ulchan***

yos tat-il te ay-at ta ch'ul-chan
dios padre-NO.POS DET EX-B2 P sagrada-serpiente
'dios padre que estás en el cielo' (RZ1P)

En el ejemplo (97), encontramos otro difrasismo formado por la conjunción de las raíces nominales *lum* 'tierra' y *k'inal* 'espacio'. Este término tiene un significado más amplio que el de

sus componentes individuales, aludiendo no solo a la tierra física, sino también al espacio compartido por la comunidad, implicando un sentido de pertenencia colectiva y cultural, el 'territorio'.

97. *te yakuk awajts'esbotik spisil ora te* ***lum k'inale***

te yak-uk aw-ajts'es-b-otik s-pisil ora
DET INC-IRR A2-mojar-DITR-B1PL A3-todo tiempo
'que mandes lluvia siempre

te lum k'inal-e
DET tierra espacio-DET
a nuestras tierras' (RZ1P)

El uso de difrasismos en los rezos tseltales refleja una forma particular de concebir y expresar la realidad, en la que el significado no se agota en una sola palabra, sino que emerge de la combinación de términos complementarios. Esta estructura lingüística nos sugiere una forma de conocimiento basada en la complementariedad, donde el significado se teje en la relación entre los términos y no en la fijación de un solo concepto. Así, el difrasismo no es solo un recurso estilístico, sino un reflejo de la manera en que la comunidad tseltal comprende la realidad como una totalidad interconectada, en la que un símbolo puede definirse en relación con su contraparte.

4.2.3 *Honoríficos*

En el ejemplo (98), encontramos el sufijo *-tik*, agregado a la raíz nominal de *tat* 'padre' y acompañando al nombre de Jesús. Si bien el sufijo *-tik* es el plural de la primera persona, pero en "sustantivos de parentesco con poseedor de primera persona plural se lexicalizaron como formas

de respeto" (Polian, 2013, p. 478), es por eso que en este contexto podemos analizar este sufijo como un sufijo de honorífico.

98. *wokol awal* ***tatik*** *Jesus*

wokolawal tat-[t]ik jesus
gracias señor-HON jesús
'gracias respetable padre Jesús' (RZ1P)

En el ejemplo (99) encontramos el mismo sufijo de honorífico añadido a la raíz nominal *me'* 'madre', dando el significado de 'respetada madre'. En este ejemplo también observamos que después se menciona el adjetivo de *ch'ul* 'sagrado', añadiendo todavía más énfasis al tono respetuoso con el que se nombra a la "madre tierra"

99. ***jme'tik*** *ch'ul balmilal*

j-me'-tik ch'ul balmilal
A1-madre-PL sagrado tierra
'respetada sagrada madre tierra' (RZ2S)

En los ejemplos anteriores se ha presentado la aparición del sufijo honorífico *-tik*, añadido a sustantivos de parentesco, pero en este corpus de rezos, se encuentra con mucha frecuencia dicho sufijo acompañando al sustantivo *kajwal* 'mi señor', y podemos encontrarlo por ejemplo en el siguiente caso, ejemplo (100).

100. ***kajwaltik*** *yos, ya jk'opotikat in ch'ul pajtaj, kajwal*

k-ajwal-tik yos ya j-k'op-otik-at in ch'ul pajtaj k-ajwal
A1-señor-PL dios INC A1-rezar-PL-B2 DEM sagrado amanecer A1-señor
'respetable señor dios, venimos a rezar esta sagrada mañana, mi señor' (RZ3S)

El uso de honoríficos en los rezos responde a una concepción del mundo en la que el respeto a los mayores es fundamentale para mantener el equilibrio entre los seres humanos, las deidades y entidades sagradas. Desde la cosmogonía tseltal, podemos pensar que el lenguaje no es solo un medio de comunicación, sino una forma de establecer y reafirmar relaciones sociales e incluso espirituales. Los honoríficos permiten marcar distinciones de edad, autoridad y sacralidad, reconociendo la importancia de cada ser. Al dirigirse a las deidades, a los ancestros o a fuerzas naturales personificadas, el uso de este recurso lingüístico no solo expresa reverencia, sino que también refuerza la idea de que el habla adecuada es un medio para mantener el equilibrio y la armonía con el mundo sagrado. En este sentido, los honoríficos no son solo fórmulas de cortesía, sino elementos que reflejan una cosmovisión.

4.2.4 *Pausa entonativa*

Si bien este patrón ha sido identificado por otros autores, en mi investigación no tuve la oportunidad de realizar un análisis fonético ni fonológico exhaustivo para verificar la presencia de una pausa prosódica. No obstante, he constatado la existencia de la circunclisis *te* ... *-e*, que puede asociarse con un marcador prosódico que precede a una pausa. A continuación, presento su ocurrencia dentro de los rezos de mi corpus, donde esta estructura parece actuar como un detonante rítmico, reforzando la solemnidad y resaltando el caracter formal del lenguaje ritual.

En (101) encontramos la circunclisis alrededor de las raíces nominales *ch'ul* 'sagrado' y *ja'* 'agua'. En (102), la circunclisis aparece alrededor de *ch'ul lugar li* 'este sagrado lugar', en (103)

rodea a *ya'lel ch'ul tokal* 'sagradas nubes', y en (104) a *ch'ul awal anich'anabe* 'sagrados hijos e hijas'. Además, en (105) observamos la circunclisis aplicada a la raíz verbal *tal* 'venir'.

101. *te banti ya wa'botik **te** ch'ul ja'**e***
te banti ya aw-a'-b-otik te ch'ul ja'-e
DET donde INC A2-dar-DITR-B1PL DET sagrada agua-DET
'donde nos das el agua sagrada' (RZ3S)

102. *ja'at ya awabey ch'ul bendision **te** ch'ul lugar li**e***
ja'-at ya aw-a-bey ch'ul bendision te ch'ul lugar li-e
FOC-B2 INC A2-dar-DITR sagrado bendición DET sagrado lugar aquí-DET
'tú le das sagrada bendición a este sagrado lugar' (RZ3S)

103. *ja' talotik ta sk'anel **te** ya'lel ch'ul tokal**e***
ja' tal-otik ta s-k'an-el te y-a'-lel ch'ul tokal-e
FOC venir-B1PL P A3-pedir-NF DET A3-agua-PM sagrado nube-DET
'venimos a pedir el agua de las sagradas nubes' (RZ1P)

104. *ja kuxlejalil yu'un **te** ch'ul awal anich'anab**e***
ja kuxlejal-il yu'un te ch'ul aw-al a-nich'an-ab-e
FOC vida-NO.POS A1-SR DET sagrado A2-hijo.de.mujer A2-hijo.de.hombre-PL-DET
'y es la vida para tus sagrados hijos e hijas' (RZ2S)

105. *sok me ko'tantik **te** talotik**e***
sok me k-o'tan-tik te tal-otik-e
A3.con IFI A1-corazón-PL DET venir-B1PL-DET
'venimos con todo corazón' (RZ1P)

A continuación, se presenta la tabla (2) que muestra la aparición de difrasismos, sufijos honoríficos y pausas entonativas en los tres rezos del corpus.

Tabla 2. Aparición de difrasismos, honoríficos y pausas en rezos del corpus.

	Difrasismos	Honoríficos	Pausa entonativa
Rezo 1	11	2	48
Rezo 2	0	1	3
Rezo 3	0	7	4

El Rezo 1 destaca por el uso elevado de difrasismos (11) y pausas entonativas (48), lo que sugiere un mayor nivel de complejidad y énfasis en la estructura rítmica. En contraste, los Rezos 2 y 3 no contienen difrasismos, y muestran un uso moderado de pausas entonativas. El Rezo 3 presenta una frecuencia considerable de sufijos honoríficos (7).

4.2.5 *Préstamos religiosos*

A continuación, presento algunos ejemplos de préstamos religiosos del español en los rezos, los cuales, hoy en día, forman parte integral de muchas oraciones en lenguas originarias. Estos préstamos nos permiten observar la síntesis cultural que ha surgido entre las tradiciones religiosas y lingüísticas indígenas y católicas. Los rezos, con un origen tradicional en la cultura indígena, se han integrado con la práctica religiosa católica, adoptando numerosos préstamos del español, especialmente en el campo semántico religioso. Este fenómeno refleja un proceso de hibridación cultural, donde las lenguas originarias y el español coexisten y se complementan en el lenguaje ritual.

En el ejemplo (106) observamos el uso de préstamos del español que hacen referencia a elementos de la ofrenda entregada a las deidades, como *trawo* ‘trago’, *axux* ‘ajo’ y *kantela* ‘velas’. Estos sustantivos, provenientes del español, se han incorporado a la estructura de la lengua y se les añade el sufijo determinante *-e*, que forma parte de la circunclisis que marca la pausa entonativa (véase 4.1.5). Este fenómeno ilustra cómo los préstamos no solo se adoptan léxicamente, sino que también se adaptan morfológicamente a las reglas de la lengua tseltal.

106. *li’ me ay te ch’ul* ***trawoe***
te ch’ul ***axuxe***
sok te wakeb ***kantelae***

li’ me ay te ch’ul trawo-e
aquí DIST EX DET sagrado trago-DET
‘aquí traigo el sagrado trago

te ch’ul axux-e
DET sagrado ajo-DET
el sagrado ajo

sok te wakeb kantela-e
con DET seis vela-DET
con las seis velas’ (RZ1P)

En el ejemplo (107) encontramos el uso de préstamos del español para referirse a acciones practicadas en la tradición católica, como *orasion* ‘oración’ y *perton* ‘perdón’. Estos términos no solo reflejan la influencia del catolicismo en los rezos en lenguas originarias, sino que también muestran cómo prácticas religiosas específicas se integran y adaptan al contexto lingüístico y cultural de esta comunidad de habla.

107. *ya xkejlotik ya jpastik* ***orasion***
ya x-kej-l-otik ya j-pas-tik orasion
INC INC.I-arrodillar-IVZR-B1PL INC A1-hacer-PL1 oración
'nos hincamos para hacer oración' (RZ1P)

bayaluk me ***perton*** *awu'un jmulawilotik ta atojol*
bayal-uk me perton aw-u'un j-mulawil-otik ta a-tojol
mucho-IRR IFI perdón A2-SR A1-pecador-PL P A2-dirección
'perdónanos mucho que somos pecadores ante ti' (RZ1P)

En el ejemplo (108) observamos el uso del préstamo *yos* 'dios', que ha sido integrada dentro del rezo tradicional. En (109), encontramos el nombre de la deidad católica en diversas expresiones, así también en (110) como padre selestial 'padre celestial', y en (111), se utilizan *cristo jesus* y *kruz* 'cruz', elementos centrales en la religión católica. Este uso de préstamos y estructuras de los rezos católicas en los rezos en la lengua originaria refleja un sincretismo religioso, generando una expresión híbrida que une ambas tradiciones.

108. *tsakbiliuk awu'un ch'ul* ***yos***
tsak-bil-uk aw-u'un ch'ul yos
agarrar-PERF.PAS-IRR[B3] A2-SR sagrado dios
'que sea aceptado por ti sagrado dios' (RZ1P)

109. ***yos espiritu santo***
yos espiritu santo
dios espíritu santo
'dios espíritu santo' (RZ1P)

110. ***padre selestial****, ja'at awu'un, ja'at awak'obotik*
padre selestial ja'-at aw-u'un ja'-at aw-ak'-b-otik
padre celestial FOC-B2 A2-SR FOC-B2 A2-dar-DITR-B1PL
'padre celestial, es tuyo, tú nos lo has dado' (RZ3S)

111. ***cristo jesus****, jna'otik te ja lajat te laat ta* ***kruz***
cristo jesus j-na'-otik te laj-at ta kruz
cristo jesús A1-saber-B1PL DET morir-B2 P cruz
'cristo jesús, sabemos que moriste por la cruz' (RZ2S)

La siguiente tabla (3) muestra la aparición total de préstamos religiosos y de otros préstamos léxicos del español, en los tres rezos del corpus.

Tabla 3. Aparición de préstamos en rezos del corpus.

	Préstamos religiosos	Otros préstamos
Rezo 1	34	25
Rezo 2	25	5
Rezo 3	34	4

En los tres rezos se observa una alta presencia de préstamos religiosos, siendo más prominentes en los Rezós 1 y 3, con 34 ocurrencias cada uno. Los "otros préstamos", es decir, aquellos que no pertenecen al campo semántico religioso, también son más frecuentes en el Rezo 1 (25), mientras que los Rezós 2 y 3 muestran una presencia mucho menor (5 y 4, respectivamente). Esta tabla muestra que existe una importante incorporación de términos religiosos en el lenguaje ritual, lo cual refleja la influencia del español y el sincretismo cultural en la práctica religiosa tradicional tseltal.

El uso de préstamos del español, particularmente de términos religiosos católicos en los rezos, responde a un proceso de sincretismo cultural y lingüístico que ha ocurrido a lo largo de siglos de interacción entre las tradiciones indígenas y el catolicismo, introducido durante la época colonial. Estos préstamos, como *Dios*, *oración*, *cruz* y *perdón*, no solo reflejan la adopción de prácticas y creencias católicas, sino también la adaptación de dichos elementos a las estructuras simbólicas y rituales de las culturas indígenas.

Estos términos se integran dentro del lenguaje ritual porque permiten una comunicación efectiva en un contexto religioso que ha sido modificado y reinterpretado a través del contacto cultural. Al incluir préstamos, los integrantes de la comunidad de habla logran incorporar nuevos conceptos y símbolos sin romper necesariamente con sus tradiciones anteriores. De este modo, los préstamos no son simplemente palabras extranjeras, sino que adquieren un valor simbólico en el contexto del rezo, conectando las creencias tradicionales con las católicas.

El lenguaje ritual tiene un carácter performativo y simbólico, donde cada palabra y estructura tiene un impacto emocional sobre los participantes. Los préstamos del español, al referirse a conceptos centrales del catolicismo, amplían el repertorio de significados del lenguaje ritual, permitiendo una expresión más amplia de devoción, respeto y conexión con lo sagrado. En este sentido, el uso de estos términos no es solo una muestra de hibridación lingüística, sino una forma de integrar dos cosmovisiones en un solo acto de habla ritual.

Como se ha expuesto a lo largo de este apartado, el uso de paralelismos, sobre todo, pero también de otros recursos lingüísticos, como los difrasismos, la pausa entonativa, los honoríficos, y los préstamos —en este caso préstamos religiosos del español—, constituyen una importante característica del lenguaje ritual. El uso de estos recursos lingüísticos en los rezos hace parte de la tradición cultural y religiosa, y representa una forma de continuar las prácticas espirituales de la comunidad, su uso se remonta a siglos y se mantiene vigente hoy en día.

Como reflexión final, apunto a pensar que los rezos se destacan como géneros discursivos especializados que conservan, a lo largo del tiempo, formas gramaticales. Estas estructuras

refuerzan el carácter formal del lenguaje, actuando como un repositorio de memoria lingüística. A través de la recitación oral, el conocimiento se transmite de generación en generación, preservando no solo la lengua sino también valores culturales de la comunidad de habla en cuestión. Los rezos funcionan como un testimonio vivo de las formas lingüísticas del pasado a la par de ser una herramienta para la resistencia cultural en el presente.

4.3 Descripción de tres formas lingüísticas en los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'*

Este apartado tiene como objetivo examinar aspectos de la cosmovisión tradicional tseltal, que están actualmente presentes en la comunidad de habla que recita los rezos, y cuyo vehículo de transmisión es a través del lenguaje ritual de los rezos de petición de agua. Me centraré en describir tres formas lingüísticas destacadas en los rezos, explorando su significado y relevancia dentro del pensamiento tseltal. La cosmovisión es un aspecto crucial de la cultura de un pueblo, y actúa como marco de referencia fundamental para entender los valores y creencias expresados en los rezos (véase sección 3.2.1).

El análisis de los rezos requiere abordar tanto las estructuras formales del lenguaje como los significados simbólicos que estas estructuras comunican dentro del contexto ritual. En este sentido, la propuesta de Mendizábal (2015, p. 5) resulta fundamental, ya que señala que los símbolos pueden manifestarse en distintas realizaciones materiales, siendo las palabras una de ellas. Esta afirmación invita a considerar que los elementos léxicos y sus configuraciones gramaticales no solo cumplen una función comunicativa, sino que también actúan como

portadores de referentes simbólicos que solo adquieren su pleno significado dentro de un contexto cultural específico.

Desde esta perspectiva, los rezos no se reducen a una transmisión literal de información, más bien, cada palabra y estructura gramatical está cargada de significados culturales y espirituales que reflejan la cosmovisión del pueblo tseltal. De ahí que el análisis de las formas lingüísticas que a continuación presento resulte importante. Siguiendo la reflexión de Mendizábal, en los rezos del corpus, los elementos léxicos —como las referencias al agua, el lugar sagrado, las nubes, las deidades— no solo nombran, sino que son símbolos que condensan significados ancestrales.

La descripción de estas tres formas lingüísticas proporcionará una comprensión más profunda sobre las ideas que el lenguaje ritual transmite. En primer lugar, analizaré la palabra *ja'* 'agua'. Exploraré el simbolismo del agua dentro del discurso de los rezos, y reflexionaré sobre su importancia como elemento natural y sagrado, siendo el objeto central de petición en estos rituales. Observaré las ocurrencias de *ja'* a lo largo de los tres rezos que conforman el corpus, para entender el significado que tiene en la cosmovisión tseltal. En segundo lugar, me concentraré en el concepto de *ch'ul* 'sagrado', examinando los distintos significados que esta palabra ha adquirido en la tradición tseltal, y su uso dentro de los rezos, buscando comprender qué elementos son considerados como sagrados. Finalmente, describiré el concepto *ajawetik* 'guardianes', que se refiere a las deidades que protegen el lugar sagrado y natural donde se realizan los rezos, y que son consideradas una de las entidades receptoras de las plegarias según la concepción religiosa tseltal.

4.3.1 *Ja'*

En esta sección analizo la forma en que se describe el símbolo del agua en los rezos. En tseltal, el vocablo correspondiente es *ja'* o *a'*, y también es posible encontrar la raíz de la palabra *a'* con el alomorfo del prefijo de posesión de tercera persona *y-* (*ya'*). Examinaré su relación con otras palabras, cómo es evocada el agua en los rezos y qué otros símbolos se asocian con ella. Presentaré ejemplos de la aparición de la palabra dentro de los rezos para analizar su papel como elemento sagrado en el lenguaje ritual.

Recordemos un poco el origen simbólico del elemento "agua" en otras culturas del mundo; en el Diccionario de símbolos de Chevalier (1986, p. 122), encontramos la siguiente definición para el símbolo de "agua" en el imaginario colectivo de distintas culturas:

> Las significaciones simbólicas del agua pueden reducirse a tres temas dominantes: fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración. La lluvia es universalmente considerada como el símbolo de las influencias celestes recibidas por la tierra. Es un hecho evidente que constituye el agente fecundador del suelo, del que se obtiene la fertilidad. De ahí los innumerables ritos agrarios con vistas a desencadenar la lluvia.

De acuerdo con esta definición podemos saber que en muchas culturas del mundo se considera al agua como el elemento fertilizador de la tierra y el líquido que proporciona la vida a través de la lluvia. Para algunos pueblos mesoamericanos el agua era el elemento fundamental sobre el cual fundaban sus pueblos. Era considerado uno de los bienes más apreciados, pues teniendo agua, se tiene lo elemental para generar y reproducir la vida, para obtener alimento diario, hidratación y limpieza. Sin agua la vida humana y el florecimiento de los pueblos sería impensable. León

Portilla (1992, p. 506) comenta lo siguiente refiriéndose al agua como "elemento fundado" en la lengua y cultura náhuatl:

> En el concepto mismo del pueblo o ciudad -hoy diríamos de asentamiento humano- se hace referencia expresa al agua. Pueblo o ciudad se dice en náhuatl *in atl in tepetl*, "agua monte". Hurgando un poco más en el sentido de este difrasismo o designación pareada, encontramos que, además de la referencia directa al agua, también en lo que concierne al monte, implícitamente se reitera la alusión al líquido que mantiene la vida en el mundo. Cuando un pueblo o un asentamiento de hombres prosperaba en verdad y llegaba a convertirse en metrópoli, recibía el nombre de *tollan*, que literalmente significa "entre los tulares o espadañas", lugar próspero donde abundan las aguas. Las grandes metrópolis que sucesivamente existieron en el México prehispánico se llamaron así Tollan Teotihuacan, Tollan Chololllan, Tollan Xicocotitlan, Tollan México-Tenochtitlan. En ellas los mesoamericanos se habían ingeniado para aprovechar lo mejor posible sus aguas.

Hasta el día de hoy, el agua sigue siendo una de las principales preocupaciones de los pueblos campesinos de Chiapas, incluido Amatenango del Valle. La crisis por el desabasto de agua afecta gravemente a las comunidades originarias, debido a una disminución notable en sus reservas naturales y en la cantidad de agua de lluvia que cambia por el "cambio climático". Esta situación está vinculada con la extracción y despojo de ríos y pozos naturales por parte de empresas, así como con la crisis climática.

Veámos a continuación cómo se utiliza la palabra *ja'* 'agua' dentro de los rezos del corpus, y con qué otros elementos se relacionan. En el ejemplo (112) se dice que el agua solicitada en el rezo

proviene de las nubes sagradas conocidas como *ch'ul tokale*. Este enfoque nos ilustra que para los pueblos tseltales el agua no proviene de fuentes humanas, como en la ciudad, sino que es un producto natural de la lluvia y las nubes, lo cual le da una perspectiva distinta al líquido y también por ello se le considera sagrado, al igual que las nubes que lo proporcionan. En el ejemplo (113), continuación del verso anterior, se especifica la necesidad de la petición de agua, mencionando *ya'lel te jwe'el kuch'baltik* 'el agua para nuestros alimentos'. Por medio de esta plegaria se busca garantizar, a través de una correcta comunicación oral con las divinidades, una buena cosecha y, por lo tanto, una fuente de alimento durante varios meses. Al tener una buena temporada de lluvias, se asegura una buena cosecha.

112.	ja'	tal-otik	ta	s-k'an-el	**te**	**y-a'-lel**	**ch'ul**	**tokal-e**
	FOC	venir-B1PL	P	A3-pedir-NF	DET	A3-agua-PM	sagrado	nube-DET
	'venimos a pedir el agua de las sagradas nubes' (RZ1P)							

113.	**y-a'-lel**	**te**	**j-we'el**	**jk-uch'bal-tik**	k-ajwal
	A3-agua-PM	DET	A1-comida	A1-bebida-PL1	A1-señor
	'el agua para nuestros alimentos, señor' (RZ1P)				

La alimentación de los campesinos está basada en el cultivo de la milpa y por ello dependen completamente del recurso del agua para regar los cultivos, esto se menciona explícitamente en el ejemplo (114) diciendo que *ja' te ya'lel lum k'inal* 'el agua es para nuestras tierras'. En este mismo ejemplo se hace evidente la importancia del acceso al agua para la supervivencia y la continuidad de la comunidad, pues se menciona que *ay jwokoltik te ma'yuk ya'lel* 'sufrimos mucho si no hay agua'. En (115) se menciona que si se seca la tierra *yame xlaj te awal anicha'nabe* 'se acabarán tus hijas e hijos'. Al observar las formas de expresar la necesidad del

agua se concluye que este ritual para pedir la lluvia resulta esencial, tanto espiritual como cultural y socialmente para los campesinos.

114. ja' **te y-a'-lel lum k'inal**
FOC[B3] DET A3-agua-PM tierra territorio
'el agua es para nuestras tierras,

ay j-wokol-tik te ma' yuk y-a'-lel
EX A1-sufrimiento-PL1 DET NEG agua-PM
sufrimos mucho si no hay agua' (RZ1P)

115. teme takej te lum k'inal-e
si secar DET tierra espacio-DET
'si se seca la tierra

ya-me x-laj te aw-al a-nich'an-ab-e
INC-IFI INC-acabarse DET A2-hijo.de.mujer A2-hijo.de.hombre-PL-DET
se acabarán tus hijas e hijos' (RZ1P)

En el ejemplo (116), se menciona al *kajwal* 'señor', como el intermediario y proveedor de agua en los rezos, y se destaca la cualidad sagrada del agua con el término *te ch'ul ja'e* 'el agua sagrada'. En (117) vemos de nuevo una relación que es recurrente entre los términos *ja'* 'agua' y *ch'ul* 'sagrado'. La importancia que se le da al agua en la cultura tseltal es evidente por su papel central en los rezos y en la atribución de características sagradas y vitales. Esta relación profunda y ritualizada con el agua puede ser un indicador de una cultura que da un valor sagrado a la naturaleza en general y al agua de lluvia en particular.

116. te ja'-at la a-lok'-es-l-an
DET FOC-B2 COMP A2-sacar-CAUS[B3]-EST-IMPER.I
'tú traes

te ch'ul ja'-e k-ajwal
DET sagrado agua-DET A1-señor
el agua sagrada, mi señor' (RZ2S)

117. **te ch'ul ja'-e**
DET sagrado agua-DET
'el agua sagrada' (RZ2S)

En el ejemplo (118) encontramos una relación entre los términos *te ja kuxlejalil* 'la vida es' y *te ch'ul ja'* 'el agua sagrada'. Se confirma la importancia del agua en la cosmovisión tseltal, y se demuestra que el agua es percibida como el elemento más importante para la reproducción de su sistema etno-campesino. Después se menciona que el *kajwal ch'ul yos* 'señor sagrado dios' es quien proporciona esta agua sagrada.

118. **te ja kuxlejal-il te ch'ul ja'**
DET FOC vida-NO.POS DET sagrado agua
'la vida es el agua sagrada

aw-ak'-b-otik k-ajwal ch'ul yos
A2-dar-DITR-B1PL A1-señor sagrado dios
que nos das, señor sagrado Dios' (RZ3S)

En el ejemplo (119) se hace mención del lugar sagrado donde los rezadores se encontraban para hacer las oraciones, el cual es una cruz sembrada al pie del manantial. La cruz se menciona como *ach'ul kurusil* 'tu sagrada cruz'. La cruz está señalizando el lugar sagrado desde donde brota el agua, en este caso el ojo de agua donde estábamos presentes, y se dice en el verso que es ahí donde brota el agua, nuevamente se menciona el 'agua sagrada' *te ch'ul ja'e*. La relación entre la cruz y el ojo de agua en este ejemplo destaca la importancia entre los elementos simbólicos y físicos en la vida de la comunidad, ya que dichos símbolos físicos representan la fuente de vida,

lo sagrado, la permanencia, el lugar sagrado donde se lleva a cabo el ritual y donde se comunican con las deidades proovedoras.

119. ya j-na'-tik te ja **a-ch'ul** **kurus-il**
INC A1-saber-PL P FOC A2-sagrado cruz-NO.POS
'sabemos que es en tu sagrada cruz

te banti ya aw-a'-b-otik **te** **ch'ul** **ja'-e**
DET donde INC A2-dar-DITR-B1PL DET sagrada agua-DET
donde nos das el agua sagrada' (RZ3S)

A partir de los ejemplos presentados, se puede concluir que, para la comunidad de habla representada por los rezadores y los asistentes al ritual, el agua tiene las siguientes cualidades:

Natural: La fuente donde brota el agua suele ser un lugar de la naturaleza, como las nubes, la lluvia, o el ojo de agua donde se realizan los rezos.

Vital: El agua se considera el elemento esencial para la vida y para la producción del alimento.

Sacra: El agua se considerada sagrada, valiosa, en términos espirituales.

De origen divino: Se considera que el agua es entregada por las distintas deidades mencionadas en los rezos.

Como he expuesto en capítulos anteriores (véase capítulo 3), en los pueblos indígenas de Chiapas se realizan anualmente las fiestas religiosas para entregar ofrendas a las deidades que se considera que proveen de agua a la comunidad, que fertilizan la tierra y hacen posible la vida campesina en torno a la milpa. En estos pueblos se tiene un respeto reverencial por el agua. Los ojos de agua, la lluvia y los manantiales son considerados los lugares sagrados donde habitan las

deidades. Los rezos que forman el corpus de esta tesis llevan el nombre en tseltal de *Sk'anel skuxlejal ja'*, que literalmente significa 'petición por la vida del agua', esto nos permite entender la relación de aprecio que se tiene por este elemento y que se considera como una de sus cualidades, la vida. Los Principales[25] del pueblo de Amatenango comentan que para ellos el agua es sagrada y es considerada una deidad, ya que sin ésta no vivirían. También señalan que se le atribuyen poderes curativos al agua.

A continuación, se muestra la tabla (4) donde encontramos la aparición de la forma *ja'* 'agua', en cada uno de los rezos, así como cuántas veces se encontró relacionada con elementos naturales y cuántas veces se le atribuye una cualidad sagrada o de origen divino en cada uno de los tres rezos.

Tabla 4. Apariciones de *Ja'*

	Apariciones de *Ja'*	*Ja'* relacionada a elementos naturales	*Ja'* nombrada sagrada o de origen divino
Rezo 1	4	3	1
Rezo 2	3	0	3
Rezo 3	6	3	6

Esta tabla muestra la aparición del término *ja'* en los tres rezos del corpus, clasificando sus menciones según diferentes aspectos: la cantidad total de veces que se menciona, cuántas veces está relacionada esta forma con elementos naturales (como la lluvia, las nubes, el ojo de agua) y cuántas veces se le atribuye una cualidad sagrada o de origen divino (es decir que ha sido otorgada por "dios"). En el Rezo 1, la palabra *ja'* aparece 4 veces, de las cuales 3 están

25 Autoridades comunitarias tradicionales pertenecientes a la iglesia católica.

relacionadas con elementos naturales, como la lluvia, y solo en una ocasión se le atribuye un origen o carácter divino o sagrado. En el Rezo 2, *ja'* aparece 3 veces. A diferencia del primero, ninguna de estas menciones está directamente relacionada con elementos naturales; sin embargo, en las 3 ocasiones se le otorga un carácter sagrado o divino. En el Rezo 3, la palabra *ja'* se menciona 6 veces, de las cuales 3 hacen referencia a elementos naturales y en las 6 ocasiones se la considera sagrada o de origen divino. Aquí se observa una combinación de ambas perspectivas: por un lado, se reconoce su vínculo con la naturaleza, y por otro, su importancia sagrada es altamente enfatizada. En los rezos del corpus, el agua no solo es vista como un elemento natural, sino también como una entidad de origen divino. Esto refleja una profunda relación simbólica entre la comunidad y el agua.

La concepción del agua continúa hoy siendo la misma que antes del contacto con la religión católica y la cosmogonía hispana, pues los pueblos originarios de este siglo consideran los lugares donde brota el agua como los "lugares sagrados" donde se da la posibilidad de fertilidad y prosperidad. Sin embargo, cabe recordar que hoy en día el acceso a este líquido es cada vez más restringido. Hoy en día los rezos de petición de agua siguen realizándose a la par de luchas políticas y legales por la defensa de los territorios donde hay agua.

4.3.2 *Ch'ul*

Ch'ul es el adjetivo en tseltal que designa lo sagrado. Como sustantivo, *ch'ulel* se define como la esencia sagrada de los seres humanos y la naturaleza. Esta esencia conforma a la "persona tseltal" como ser individual y social. La antropóloga tsotsil Lunes (2008) analiza cómo los pueblos tseltales y tsotsiles conceptualizan lo sagrado a través del término *ch'ulel*, un concepto que juega un papel central en sus prácticas rituales. Lunes (2008, p. 10, 11 y 12), comenta que en la cosmovisión tsotsil y tseltal "este sustantivo da sentido a la existencia de todo ser vivo y también de lo no vivo", pues hace referencia "a la salud, al comportamiento y al entendimiento de las personas, y al espíritu de las cosas, animales o elementos". Aunque suele traducirse como 'alma' o 'espíritu', Lunes (2008) señala que esta traducción no es precisa. Añade que algunos escritores tsotsiles y tseltales actuales prefieren definir *ch'ulel* como 'conciencia'. Esto significa que el concepto de *ch'ulel* no solo está relacionado con lo humano, sino que abarca una visión holística del universo, donde tanto los seres vivos como los objetos inanimados tienen una esencia sagrada. En este sentido, *ch'ulel* engloba la conexión espiritual entre el individuo, la comunidad y la naturaleza.

Dentro de los tres rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* de petición por la vida del agua podemos encontrar diferentes elementos que se designan como sagrados. Entre los elementos considerados sagrados destacan, por ejemplo, *ch'ul yos* 'sagrado dios', *ch'ul manojel* 'sagrado creador', *ch'ul tatil* 'sagrado padre', *ch'ul ajawetik* 'sagrados guardianes'; estas entidades antes enlistadas son también las receptoras del rezo y las peticiones, así como quienes, bajo esta cosmovisión, hacen entrega del agua a la comunidad que la pide. Además de las entidades divinas, los elementos de la

ofrenda también se consideran sagrados. Entre ellos encontramos *ch'ul axux* 'sagrados ajos', *ch'ul trawo* 'sagrado trago', *ch'ul nichim* 'sagradas flores', *ch'ul may* 'sagrado tabaco'.

El uso de la palabra *ch'ul* para describir elementos del entorno, nos ofrece una visión clara de cómo el pensamiento tseltal concibe la naturaleza. Esto nos ayuda a entender cómo la cosmovisión tseltal se refleja en el lenguaje ritual de las plegarias. Los espacios como montañas, cuevas y ojos de agua u otros espacios donde se realizan rituales y donde se dice que habitan los *ajawetik* 'guardianes', son considerados como *ch'ul awil* o *ch'ul lugar* 'lugares sagrados'.

Otro elemento que destaca por su carácter sacro es la planta del maíz. Bautista (2015, p. 149) señala que para los indígenas tseltales el maíz es considerado algo sagrado porque ha sostenido la vida de los pueblos durante años, "es el alimento diario, tiene espíritu, se queja, llora y pide ayuda cuando lo desperdician, es decir que, además de tener la cualidad de ser sagrado, tiene la cualidad de la vida". Para la comunidad de Amatenango del Valle el cultivo del maíz es una actividad muy importante, no solo para asegurar la alimentación, sino porque a través de él mantiene una relación espiritual con el mundo.

En este apartado, el objetivo principal es identificar y describir los elementos sagrados que se manifiestan en el lenguaje ritual de los rezos del corpus, analizando cómo estos se expresan a través de la lengua tseltal, mediante el uso del término *ch'ul*. A través de este análisis, se busca comprender la manera en que la sacralidad y la cosmovisión tseltal están intrínsecamente ligadas al lenguaje, y cómo este vínculo fortalece tanto la identidad cultural como las prácticas espirituales de la comunidad. Los ejemplos seleccionados del corpus de rezos permitirán ilustrar

la forma en que el lenguaje ritual estructura y transmite los significados simbólicos fundamentales en este contexto ceremonial.

En el ejemplo (120), se utiliza el término *ch'ul* 'sagrado' para describir la *tokale* 'nube'. Se entiende que las nubes son sagradas debido a su papel como portadoras del agua y la lluvia, elementos vitales para la vida de los rezadores que realizan la plegaria.

120. ja' tal-otik ta s-k'an-el
FOC venir-B1PL P A3-pedir-NF
'venimos a pedir el agua

te y-a'-lel ch'ul tokal-e
DET A3-agua-PM sagrado nube-DET
de la sagrada nube' (RZ1P)

En el ejemplo (121) se hace referencia a la 'sagrada lluvia' *te ch'ul ja'e* y a los 'sagrados cultivos' *te ch'ul awal ts'unubil*. La lluvia es considerada sagrada debido a su papel como la principal fuente de agua y riego. Por esta razón se le pide y se le agradece en los rezos. Los cultivos de maíz también son considerados sagrados pues constituyen la base alimenticia y los receptores de esa sagrada lluvia. Esta forma reverencial de referirse a la lluvia y los cultivos nos muestra la importancia que tienen dichos elementos naturales que propician la vida en la comunidad.

121. tal-otik j-kejan-baj-tik ta a-tojol
venir-B1PL A1-arrodillar-NOM-PL P A2-dirección
'venimos arrodillados ante ti

ta yalel wokol
P A3-decil-NF gracias
a dar las gracias con reverencia

ta s-wenta **te ch'ul ja'-e**
P A3-para DET sagrado lluvia-DET
por la sagrada lluvia

sok **te ch'ul awal ts'un-ub-il**
A3.con DET sagrado siembra sembrar-IVZR-NOM
y nuestro sagrado cultivo' (RZ1P)

En el ejemplo (122) se observa la asociación del término *ch'ul* con la entidad católica receptora de las plegarias, el Espíritu Santo. Aquí, se presenta la particularidad de que se dice en el verso *santo ch'ul* 'santo sagrado', empleando tanto el término en español como el tseltal, repitiendo el mismo concepto para enfatizar. En el ejemplo (123) se hace referencia a otro elemento de la religión católica, utilizando el préstamo del español *Yos* 'Dios'. Por otro lado, en el verso (124) se menciona a la *jme'tik balmilal* 'nuestra sagrada madre tierra', resaltando su carácter sagrado. Este último verso refleja la permanencia de la tradición religiosa tseltal en los rezos. En conjunto, estos versos ilustran la síntesis entre ambas concepciones espirituales, ya que se mencionan tres entidades religiosas —dos católicas y una de la cosmovisión tseltal—, todas consideradas sagradas, a las que se rinde culto y se pide en los rezos, integrándose en una misma estructura lingüística.

122. **santo ch'ul espiritu santo amen**
santo sagrado espíritu santo amén
'santo sagrado espíritu santo, amén' (RZ2S)

123. **k-ajwal ch'ul yos**
A1-señor sagrado dios
'mi señor sagrado Dios' (RZ3S)

124. **j-me'-tik ch'ul balmilal**
A1-madre-PL sagrado tierra
'nuestra sagrada madre tierra' (RZ3S)

En el ejemplo (125), que continúa el verso anterior, se hace referencia al *pajtaj* ‘amanecer’ (en la variante de Amatenango), y también se le atribuye el adjetivo *ch’ul* ‘sagrado’. Los rezadores destacan que el amanecer es considerado sagrado porque simboliza un nuevo comienzo, lo que le otorga una importancia especial al ritual, que se hace en horas tempranas. Es común que en muchas oraciones se invoque al amanecer, ya que este momento es visto como el más propicio para la comunicación con los seres sagrados receptores de la plegaria.

125. tal j-k’op-otik-at xan **te** **ch’ul** **pajtaj**
venir A1-rezar-B1PL-B2 otra.vez DET sagrado amanecer
‘venimos otra vez para orar esta sagrada mañana’ (RZ3S)

En el ejemplo (126), se agradece y se hace una referencia al lugar sagrado en el que se está llevando a cabo el rezo. Se menciona que es *ach’ul balmilal* ‘tu tierra sagrada’ y que en ella se encuentra *te ch’ul ja’e* ‘el agua sagrada’ que sale. Este ejemplo nos muestra cómo la tierra y el agua son considerados sagrados en estos discursos, y que los espacios sagrados son aquellos que contienen el elemento esencial para la vida, como lo es el manantial natural de agua.

126. ja’-me y-u’un te bay-otik j-pas-tik agradecer
FOC-IFI A3-SR DET donde-B1PL A1-hacer-PL agradecer
‘por eso donde estamos, agradecemos

te **a-ch’ul** **balmilal**
DET A2-sagrado mundo
en tu sagrada tierra

te ba ay x-lok’ **te** **ch’ul** **ja’-e** k-ajwal
DET donde EX INC-salir DET sagrado agua-DET A1-señor
de donde sale el agua sagrada, mi señor’ (RZ3S)

A través de la revisión de estos versos de rezos de petición de agua pertenecientes a la tradición religiosa tseltal, se observa la importancia y el valor sacro que se les otorga a elementos de la naturaleza en el pensamiento y las creencias de esta cultura. La asociación del término *ch'ul* con las nubes, la lluvia, los cultivos, muestra que se les percibe como elementos sagrados, se les otorga un valor elevado y se les trata con reverencia y agradecimiento, se les reza. Estos elementos sagrados son vistos como fuentes de vida y bienestar, al brindar agua y nutrientes y ser esenciales para la subsistencia de la comunidad.

En el caso de la lluvia, se la considera sagrada por ser la principal fuente de agua y el elemento que garantiza el riego de los cultivos, motivo por el cual se pide y agradece su presencia. La tierra, por su parte, es vista como sagrada al ser la madre que alberga todas las formas de vida, y se menciona en un contexto de gratitud. Es importante destacar que, en los versos revisados, se observa la síntesis entre la religión católica y la tradición religiosa tseltal, al mencionarse a Dios y al Espíritu Santo junto a la 'sagrada madre tierra' como entes receptores de los rezos. El amanecer también es considerado sagrado. Los rezadores acuden a orar al alba. Esto nos permite saber que los espacios sagrados son aquellos espacios de la naturaleza donde hay elementos vitales para la vida y que la práctica de los rezos se lleva a cabo en lugares y momentos sacralizados.

En los rezos de petición de agua, el uso de *ch'ul* en expresiones como *ch'ul yos* 'sagrado dios' y *ch'ul nichim* 'sagradas flores,' resalta la idea de la sacralidad universal, indicando que los elementos naturales y espirituales son igualmente reverenciados en la cosmología tseltal. Esto

refuerza la noción de que los rituales no solo piden por la vida humana, sino también por el equilibrio y la salud del entorno.

A continuación, se muestra la tabla (5) donde encontramos el total de apariciones del término *ch'ul* 'sagrado' en los tres rezos del corpus, y en cuántas de esas menciones se le relaciona con elementos de la naturaleza.

Tabla 5. Apariciones de *Ch'ul*

	Apariciones de *Ch'ul*	*Ch'ul* relacionada a elementos de la naturaleza
Rezo 1	23	8
Rezo 2	25	9
Rezo 3	33	12

Esta tabla muestra las apariciones del término *ch'ul* 'sagrado' en los tres rezos del corpus, desglosando cuántas veces se menciona y en cuántas de esas ocasiones está asociado a elementos de la naturaleza. En el Rezo 1, la palabra *ch'ul* aparece 23 veces, de las cuales 8 se relacionan directamente con elementos naturales: las nubes, la lluvia, los cultivos, incluso la 'madre tierra'. El Rezo 2 muestra 25 menciones de *ch'ul*, de las cuales 9 están conectadas a elementos de la naturaleza, como la 'sagrada mañana', el agua, y elementos de la ofrenda. Finalmente, en el Rezo 3, *ch'ul* aparece 33 veces, siendo 12 de esas menciones vinculadas a la naturaleza, como el 'sagrado mundo' y el 'agua sagrada'. La tabla refleja que en todos los rezos hay una vinculación entre lo sagrado y la naturaleza.

4.3.3 *Ajawetik*

Ajawetik está compuesto morfológicamente por la raíz nominal *ajaw* y el sufijo de plural -*etik*. La palabra *ajaw* tiene varias acepciones y se puede traducir de diferentes maneras. El antropólogo tseltal Gómez López (2015, p. 90) comenta que "puede traducirse como 'deidad', 'dueño', 'guardián', o 'cerro' o 'cerro sagrado', incluso la misma palabra se utiliza para designar los lugares sagrado que son los cerros. Los *ajawetik* son los dueños y guardianes de dichos lugares sagrados". Esta última acepción, la de 'cerro sagrado', resulta interesante y nos permite pensar en el simbolismo que tienen las montañas en esta cultura, a las cuales se les considera además de sagradas, una especie de contenedores de los bienes naturales que la comunidad necesita, en este caso el agua, esto es evidente pues en la montaña se encuentran los manantiales. El cerro puede resultar en sí mismo la deidad, dueño y guardian de todo lo que en él se contiene.

Los rezos de petición de agua están dirigido al dios católico, se nombra como receptores de la plegaria a las entidades sagradas de la religión católica como Jesús, Cristo, el espíritu santo y la cruz. Pero también se menciona un elemento propio de la cultura y el pensamiento tseltal. Los *ajawetik,* que en el contexto del rezo se traduce entonces como 'guardianes', o 'guardianes de los cerros'.

Sántiz (2011, p. 93) menciona que durante un ritual de rezos "se invoca a los dioses de la serranía o señores de la naturaleza que llevan el nombre de *ajawetik*". La autora menciona que también se le puede otorgar a la palabra la acepción de 'dueños', y dice que "los rituales se realizan en espacios que nuestros ancestros conciben como 'lugares sagrados', marcados por una cruz de madera, donde habitan deidades y donde los hombres se comunican con los *dueños* mediante

distintos símbolos sagrados como el incienso, velas, *pox*, y el lenguaje ritual". Vemos pues que los *ajawetik* son los habitantes, dueños, guardianes cuidadores de esos espacios sagrados de la naturaleza donde se lleva a cabo el ritual, es por eso por lo que los rezadores deben dirigirse a ellos al momento de realizar una petición.

Estos guardianes son las deidades naturales con las que se busca crear la comunicación al momento de hacer el rezo y a quienes se les pide por la conservación de la vida, el agua y las cosechas. Méndez (2014, p. 108) menciona que "en la actualidad las cuevas son todavía espacios propicios para la realización de rituales agrícolas y en ellas se establece la comunicación entre hombres y deidades", y continúa diciendo que:

> la importancia ritual y simbólica de las cuevas está relacionada con la montaña de la que forman parte, siendo la montaña una réplica del universo para el imaginario tseltal. La vía de comunicación e interacción entre ambos mundos es la cueva en su papel de puerta o ventana de las montañas y también lo son los sitios de importancia ritual dispersos en el paisaje, como los manantiales.

Esta mención al lugar sagrado donde se realiza la petición la podemos encontrar por ejemplo en los siguientes pasajes (127) y (128), donde en ambos párrafos se menciona *te ch'ul lugar* 'lugar sagrado'.

127.	ya	j-k'an-tik	**te**	**a-ch'ul**	**lugar**	k-ajwal
	INC	A1-pedir-PL	DET	A2-sagrado	lugar	A1-señor
	'pedimos ante ti, en tu lugar sagrado, mi señor' (RZ3S)					

128. ja y-u'un **te ch'ul lugar** li-in-i' k-ajwal-tik ch'ul yos
FOC A3-SR DET sagrado lugar aquí-TVZR-B1 A1-señor-PL sagrado dios
'en el lugar sagrado, aquí, nuestro señor sagrado Dios' (RZ3S)

Chávez López (2016, p. 188), menciona que los *ajawetik* son guardianes o dueños de la tierra, de las montañas y de todo lo vivo incluyendo el agua, y continúa diciendo que:

> El agua tiene un dueño, que podría llamarse *Ajaw y* también tiene un espíritu *xch'ulel ja'*. De manera que son diversas las advocaciones de las entidades que residen en estas aguas numinosas y que finalmente son una misma existencia con múltiples cualidades, de la forma material del pozo del agua, a la manifestación de sus características a manera de contenedor del guardián, el dueño y el espíritu.

Observamos así que el discurso acerca de la existencia de los lugares sagrados posee vitalidad, así también el pensamiento sobre la existencia de los *ajawetik* mencionados en los rezos. A continuación, presento las apariciones de la palabra *ajawetik* en los rezos registrados, con el objetivo de constatar la existencia de los signos lingüísticos de estas deidades y su presencia en la cultura y el discurso tseltal actual, y en el lenguaje ritual en particular, así como observar y describir cómo es que se les menciona tanto como receptores de las peticiones como guardianes de la naturaleza.

En el ejemplo (129), vemos que la palabra *ajawetik* está relacionada con el término *ch'ul yos* 'sagrado dios' y *ch'ul tatil* 'sagrado padre'. En este ejemplo podemos observar que se dice que las ofrendas hechas durante el ritual están destinadas a todas las deidades, y en una sola oración se agradece en conjunto a Dios, al padre, y a los *ajawetik* por la vida. Esta oración ilustra la

coexistencia armoniosa de las concepciones católica y la tseltal sobre distintas figuras que representan lo que podemos llamar una deidad, que es proveedor o protector espiritual.

129. s-pisil te bin ya k-ak'-tik ta a-tojol tsak-b-otik
A3-todo DET que INC A1-dar-PL1 P A2-dirección agarrar-DITR-B1PL
'acepta todo lo que entregamos a ti

ch'ul yos ch'ul tat-il **ch'ul ajaw-etik**
sagrado dios sagrado padre-NO.POS sagrado guardián-PL[B3]
sagrado dios, sagrado padre, sagrados guardianes

wokolawal te bit'il kuxul-otik aw-u'un
gracias DET como vivo-B1PL A2-SR
gracias a ti que estamos vivos' (RZ1P)

En el ejemplo (130) se muestra una conexión entre el signo *ajawetik* y las formas luminosas como los *xojobetik* 'arcoíris'. La palabra tseltal *xojob* puede significar 'arcoíris' en la variante de Amatenango, o también resplandor en otras variantes de la lengua. Resulta muy interesante la mención de otra deidad *te ts'anabetik*, cuya definición también podría hacer referencia a un resplandor, pero algunos autores como Chávez López (2016, p. 177), señalan que se refiere a una deidad del agua. La mención en conjunto de ambas deidades muestra que, aun dentro del rezo católico encontramos arraigada una cosmovisión campesina tradicional, donde se reproduce la idea de la existencia de estos seres guardianes de la naturaleza, de los cerros y las aguas, como este ejemplo ilustra.

130. y-utsil **tat ajaw-etik**
A3-bondadoso padre guardián-PL
'bondadosos padres guardianes

te xojob-etik
DET arcoíris-PL
los arcoíris

te ts’anab-etik
DET deidad.del.agua-PL
los resplandores’ (RZ1P)

En el ejemplo (131) vemos nuevamente la conexión entre los *ajawetik* ‘guardianes’ y los *xojobetik* ‘arcoiris’ o ‘resplandores’. La traducción seleccionada sugiere que el término resplandecientes se refiere a una cualidad de los guardianes. En los tres rezos, los pasajes donde se menciona a los guardianes, también se encuentra mención de esta cualidad, utilizando dicho adjetivo. Estos ejemplos indican que la forma física en que se imagina a los protectores puede ser la de un resplandor o un arcoiris.

131. jich **wokol awal** **ajaw-etik** xojob-etik
así gracias guardián-PL[B3] resplandor-PL[B3]
‘gracias sagrados guardianes resplandecientes’ (RZ1P)

En el ejemplo (132) se puede ver la conexión entre *ajaw* y *ch’ul* ‘sagrado’. La expresión *ch’ul ajaw* ‘sagrado guardián’, se relaciona con *balmilal* ‘mundo’. La frase sugiere que los *ajaw* son cuidadores del mundo y, por lo tanto, son quienes otorgan los recursos vitales, como agua, maíz y buenas cosechas, según la cosmovisión expresada en el discurso de estos rezos.

132. **ch’ul** **ajaw** balmilal
sagrado guardián mundo
‘sagrado guardián del mundo’ (RZ1P)

En el ejemplo (133) encontramos una construcción común en los rezos católicos, que consiste en invocar el nombre de Dios. Sin embargo, vemos una asociación con los *ajawetik*, lo que sugiere una fusión entre dos formas diferentes de estructurar la petición. La construcción retórica típica del rezo católico se combina con la invocación a la deidad tseltal, creando una síntesis entre las

dos tradiciones culturales. Esta combinación refleja cómo las diferentes tradiciones religiosas y culturales interactúan y coexisten.

133. ta s-biil te yos tat-il
P A3-nombre DET dios padre-NO.POS
'en el nombre de dios padre

ta s-biil te yos nich'an-il
P A3-nombre DET dios hijo/a.de.hombre-NO.POS
en el nombre del hijo

ta s-biil **te ch'ul ajaw-etik**
P A3-nombre DET sagrado guardián-PL[B3]
en el nombre de los sagrados guardianes' (RZ1P)

La cosmovisión tseltal, como se refleja en los rezos, especialmente a través de las tres categorías conceptuales que he descrito y observado en ejemplos del corpus, tiene una visión específica del mundo y expresa, a través del discurso del lenguaje ritual, la relación de veneración que existe entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza, como el agua y los cerros, siempre con el fin de obtener suficiente cosecha de maíz y buena vida para las personas. Al conocer esta cosmovisión podemos entender mejor cómo la cultura tseltal percibe su lugar en el mundo y cómo sus creencias y valores están en sintonía con su modo de vida.

Observamos que se le atribuyen propiedades sagradas a las nubes, al agua, la madre tierra, la lluvia, el cultivo y propiedades simbólicas a algunos números como el trece o el cuatro, de cuatro puntos cardinales. Podemos constatar que la veneración a la naturaleza se mantiene a través de los rezos. Dentro de los rezos se conservan memorias y cosmovisiones propias del pueblo maya tseltal.

En el rezo, el orador pide y agradece a los *ajawetik* ‘guardianes’ en plural. Lo que denota una concepción politeísta mesoamericana, quizás anterior al contacto con el mundo hispánico. En todo caso, es un discurso que ya ha transculturado los elementos prehispánicos con el catolicismo colonial y que expresa una cultura actual que es campesina, comunitaria, con un gobierno indígena, en el que se encuentran en un mismo nivel simbólico las deidades de ambas tradiciones religiosas, católica y tradicional, Jesús y los *ajawetik*.

A continuación, vemos la tabla (6), donde se muestra la cantidad de veces que aparece el término *ajawetik* ‘guardianes’, en los tres rezos del corpus.

Tabla 6. Apariciones de *Ajawetik*

	Apariciones de *Ajawetik*
Rezo 1	6
Rezo 2	0
Rezo 3	0

La Tabla (6) muestra la cantidad de veces que aparece el término *ajawetik* ‘guardianes’, en plural, en los tres rezos del corpus. En el Rezo 1, la palabra *ajawetik* aparece 6 veces, lo que indica una importante presencia de los seres espirituales en este rezo en particular. Como pudimos observar a través de los ejemplos, los *ajawetik* son figuras clave en la cosmovisión tseltal, considerados guardianes de la naturaleza, del mundo, y protectores de los recursos vitales, como el agua y la tierra. Por otro lado, en los Rezos 2 y 3, no se encontró ninguna aparición de *ajawetik*. Esta ausencia podría sugerir que, en estos rezos, recitados por un rezador diferente, la invocación a los *ajawetik*, a pesar de no ser explícita, se asume dentro del ámbito ceremonial.

A través del analisis que he presentado, podemos observar que existe una resistencia cultural de los pueblos tseltales que se manifiesta en su vínculo con la vida agrícola y que podemos constatar a través de la expresión lingüística del rezo. Esta dependencia hacia el campo se traduce en la necesidad de establecer un control simbólico sobre los fenómenos naturales mediante los rituales de petición de agua y lluvia. Los rezos, en este contexto, no solo buscan pedir por la prosperidad de las cosechas, sino que también reafirman y reproducen la identidad cultural campesina de estas comunidades.

El análisis de los rezos *Sk'anel skuxlejal ja'* permite observar cómo se preserva y actualiza una cosmovisión tradicional en la que conviven deidades tradicionales como los *ajawetik*, y el culto a elementos naturales considerados sagrados. Esta cosmovisión se mantiene viva en los rezos recitados, reforzando la memoria colectiva. En este sentido, los rezos constituyen un vehículo privilegiado para expresar la visión del mundo de los tseltales, un aspecto que trasciende el rito mismo y confirma su relevancia lingüística y cultural.

También es importante resaltar que los rezos —en el contexto de las lenguas y culturas de Mesoamérica y, particularmente, de las culturas mayas— han mantenido una forma y un estilo histórico que, como se ha observado a través del uso de recursos lingüísticos propios de este registro de lenguaje, oral y formal, perduran a lo largo del tiempo. Esta continuidad no solo refleja el arraigo a una tradición, sino que también evidencia la capacidad de adaptación del ritual ante las transformaciones sociales e históricas, preservando su función como elemento clave en la construcción y reproducción identitaria.

Mendizábal (2015, p. 51) subraya que “los signos lingüísticos son los significantes mediante los cuales se expresan las representaciones culturales de manera más definida”. En esta investigación, esa afirmación cobra especial importancia, pues el lenguaje ritual revela una estrecha conexión entre la lengua y las representaciones culturales y espirituales de la comunidad. Los rezos son actos de resistencia que encapsulan una forma de vida amenazada por el cambio social, climático, y el desplazamiento lingüístico. Este lenguaje ritual refleja la continuidad histórica y la creatividad cultural de los tseltales, y su estudio permite comprender cómo el uso de la lengua no solo comunica, sino que construye y mantiene una identidad cultural viva.

CONCLUSIONES

Durante esta investigación me sumergí en el estudio del lenguaje ritual presente en tres rezos en lengua tseltal, denominados *Sk'anel skuxlejal ja'* 'petición por la vida del agua', que forman parte de una tradición oral profundamente ligada a la vida comunitaria y campesina. Se identificaron y caracterizaron las propiedades formales y los recursos lingüísticos propios del lenguaje ritual. Se analizaron también los elementos simbólicos que expresan la cosmovisión tseltal a través de los rezos, así como el contexto ceremonial en el que tuvieron lugar. Todo ello con el objetivo de comprender cómo, a través de esta manifestación lingüística, se expresa y se estructura el imaginario ritual maya tseltal, revelando significados que dan sentido a su tradición. Las preguntas que guiaron esta investigación fueron: ¿qué recursos lingüísticos y culturales configuran el lenguaje ritual recitado en contextos ceremoniales? Y ¿qué revelan dichos recursos y estructuras utilizadas en los rezos sobre la cosmovisión tseltal?

Tras recopilar y analizar el corpus de rezos, constaté que la interacción de diversos recursos lingüísticos y simbólicos es lo que estructura a estos rezos como expresiones del género oral ritual: el uso de estructuras gramaticales como la del paralelismo y difrasismo; el uso de honoríficos, metáforas y arcaísmos; su ejecución en espacios sagrados de la naturaleza, por especialistas rituales y en fechas específicas —coincidentes con el calendario agrícola y católico— y el uso de léxico cargado de simbolismos propios de la cosmovisión tseltal. El estudio del lenguaje ritual, desde una perspectiva etnolingüística, permitió comprender que el rezo es un vehículo que preserva la memoria cultural, expresa creencias y fortalece vínculos comunitarios y

con el entorno natural. A continuación, haré un repaso de lo que se pudo encontrar a lo largo de los cuatro capítulos que conforman la tesis, y las reflexiones que quedan tras su escritura.

El primer capítulo contiene una introducción a la región donde se recopiló el corpus de rezos, la región *Sikil kinal*, 'tierra fría', y el municipio de Amatenango del Valle, describiendo su contexto socioeconómico, demográfico e histórico, con especial atención a la religión y prácticas culturales de la comunidad. Contiene también un esbozo gramatical del *Bats'il k'op* tseltal, destacando los aspectos fonológicos, morfológicos y sintácticos más relevantes, como el orden de constituyentes, la marcación de persona y el uso de focalizadores. Este capítulo permitió llegar a la conclusión de que el tseltal es una lengua viva, así como vehículo fundamental de transmisión cultural. Podemos pensar que la vitalidad de una lengua está ligada a la persistencia de prácticas rituales, como los rezos, que actúan como un espacio de resistencia cultural y preservación de memoria.

El segundo capítulo desarrolla el marco teórico y metodológico, estableciendo el enfoque etnolingüístico como la perspectiva principal para comprender la interrelación entre lengua, cultura y ritualidad, tomando en cuenta propuestas metodológicas de la etnografía del habla y premisas del relativismo lingüístico. Esta metodología funcionó para analizar los rezos dentro de su contexto cultural ritual específico, considerando cada rezo como un acto de habla y el ritual en su totalidad como un evento comunicativo. El análisis consideró cómo los rezos se ejecutan dentro de una ceremonia religiosa que sintetiza dos tradiciones culturales diferentes, la católica y la tradicional tseltal. Por ello, fue importante retomar la propuesta y planteamiento de que la lengua no puede estudiarse de manera aislada, sino dentro de los contextos donde se produce y se interpreta, poniendo atención a las interpretaciones internas de la comunidad de habla. La

combinación de trabajo de campo, la observación directa del ritual, la documentación de los rezos y la comprensión de las normas y valores culturales que influyen en la comunicación, permitieron obtener una visión integral del fenómeno estudiado.

El tercer capítulo contextualiza los rituales de petición de agua en los que fueron recitados los rezos del corpus. Se presenta la descripción etnográfica del ritual del 21 de marzo y del 3 de mayo, y se describen los elementos simbólicos de las ofrendas. El análisis etnográfico de los rituales muestra cómo la comunidad adapta sus prácticas tradicionales a los cambios sociales, manteniendo al mismo tiempo la esencia de su cosmovisión, dando como resultado prácticas rituales híbridas. Los rituales se realizan en espacios sagrados de la naturaleza como cerros, manantiales y milpas, marcados por cruces y nombrados en tseltal como *ch'ul awil* 'lugar sagrado'. Estos lugares reflejan una espiritualidad más antigua que la de los templos católicos, destacando la continuidad de la cosmovisión campesina, donde la montaña y los cuerpos de agua se consideran moradas de los dueños de la naturaleza o *ajawetik* 'guardianes'. A partir del trabajo de campo y la documentación etnográfica, pude confirmar que la transmisión oral de estos rezos preserva estructuras organizativas y memorias espirituales del pueblo tseltal, manteniendo viva la tradición al integrar a la comunidad en torno a los rituales espirituales del ciclo agrícola, al participar de la petición de agua y el agradecimiento por la cosecha.

El cuarto y último capítulo analiza los recursos lingüísticos que dan forma a los rezos del corpus, entre ellos: el paralelismo, el difrasismo, los honoríficos así como los préstamos religiosos del español y las pausas entonativas. Estos recursos permiten estructurar el lenguaje ritual, que no solo cumple una función comunicativa, sino que también construye una relación simbólica con lo

sagrado; su uso otorga solemnidad y genera una carga emocional en los participantes. En este capítulo también se analizó la presencia de tres términos fundamentales —*ja'* 'agua', *ch'ul* 'sagrado' y *ajawetik* 'guardianes'— con el propósito de comprender cómo estos conceptos se manifiestan lingüística y simbólicamente en los rezos. El análisis reveló que estos términos condensan significados que expresan la cosmovisión tseltal: el agua como principio vital, lo sagrado como cualidad de la naturaleza y las deidades, y los guardianes como receptores de la plegaria. Como conclusión de este capítulo, se afirma que la gramática del lenguaje ritual se estructura cuidadosamente para reforzar los significados simbólicos que subyacen en cada rezo. En particular, el paralelismo, ampliamente utilizado en los tres rezos del corpus, cumple la función de: embellecer el discurso y facilitar su memorización, al tiempo que intensifica la carga emocional y eleva el registro lingüístico a un nivel formal acorde con la solemnidad del ritual.

El lenguaje ritual, lejos de ser un sistema fijo, se transforma junto con quienes lo practican. Los rezos tseltales conservan estructuras lingüísticas ancestrales, pero también reflejan procesos de adaptación cultural, como la integración de elementos católicos y la convivencia de términos tradicionales en tseltal con préstamos del español. Esto evidencia que el lenguaje ritual no solo transmite una visión del mundo, sino que también la reformula continuamente en respuesta a los cambios sociales y espirituales de la comunidad. El lenguaje ritual es una práctica compleja que articula elementos sociales, lingüísticos, culturales y espirituales que se vinculan con la vida y la identidad campesina y católica, todo lo cual se cristaliza en la recitación de los rezos. Este trabajo revela que la tradición oral sigue viva, lo que refuerza la idea sobre la importancia de los rezos recitados en lenguas originarias como actos de resistencia lingüística y cultural en un Chiapas y un México en constante cambio.

Desde una perspectiva etnolingüística, podemos concluir que los rezos configuran la relación de la comunidad con su entorno natural y los elementos sagrados. En este sentido, el lenguaje ritual funciona como un acto performativo que trasciende la comunicación verbal para integrarse en las prácticas culturales y espirituales, moldeando, y siendo moldeado, por la vida colectiva y campesina de la comunidad. Al analizar la relación simbólica entre la comunidad y la naturaleza, se evidenció un vínculo profundo con la tierra y sus elementos. La organización de los rituales en torno a los ciclos agrícolas y la concepción del entorno como un ente sagrado protegido por los *ajawetik* evidencia esta conexión. Los rezos se configuran como expresiones de adoración, respeto y gratitud hacia una naturaleza viva y sagrada, generando un momento de comunión social donde la lengua adquiere un papel simbólico y cohesionador.

En futuras investigaciones, sería valioso profundizar en la comparación de rezos pertenecientes a distintos rituales agrícolas, de diferentes geografías y lenguas de Mesoamérica, así como explorar cómo las nuevas generaciones reinterpretan estas prácticas en el contexto contemporáneo. Sería importante también abordar los procesos de desplazamiento lingüístico en relación con el uso del lenguaje ritual, analizando cómo su uso puede funcionar como herramienta de resistencia ante la pérdida de la lengua. Esta tesis no aborda enfoques teórico-metodológicos y perspectivas como el análisis del discurso, la poética o estética de la lengua, lo que abre la posibilidad de seguir investigando otros aspectos del lenguaje ritual y complementar el análisis con otras metodologías. Queda como desafío continuar contribuyendo a la discusión académica y al desarrollo transdisciplinario de la lingüística, y seguir investigando las complejas relaciones entre la lengua, la identidad y los lenguajes rituales, especialmente en contextos de globalización y amenaza a las prácticas campesinas y las lenguas originarias.

APÉNDICE

Glosa morfológica del rezo 1

Sk'anel skuxlejal ja'
petición por la vida del agua

1. *Ta jpisiltik ya jkejanbajtik ya jk'opotik Yos*
   ta j-pisil-tik ya j-kejan-baj-tik ya j-k'op-otik yos
   P A1-todos-PL1 INC A1-arrodillar-NOM-PL INC A1-hablar-B1PL dios
   'Todos nos hincamos para hablarle a dios'

2. *Ya xkejlotik ya jpastik orasion*
   ya x-kej-l-otik ya j-pas-tik orasion
   INC INC.I-arrodillar-IVZR-B1PL INC -hacer-PL1 oración
   'Nos hincamos para hacer oración'

3. *Cada quien bin xlok' ta awo'tanik*
   cada quien bin x-lok' ta aw-o'tan-ik
   cada quien que INC.I-salir P A2-corazón-PL1
   'Cada quien lo que salga de sus corazones'

4. *Ta sbiil te Yos tatil nich'anabil te ayat ta ch'ulchan*
   ta s-biil te yos tat-il nich'an-ab-il
   P A3-nombre DET dios padre-NO.POS hijo.de.hombre-PL-NO.POS

   te ay-at ta ch'ulchan
   DET EX-B2 P cielo
   'En el nombre de Dios padre e hijo que estás en el cielo'

5. *Kajwal, kajwal, kajwal te ya awa'aybotik stojol te jk'optike*
   k-ajwal k-ajwal k-ajwal te ya aw-a'ay-b-otik
   A1-señor A1-señor A1-señor DET INC A2-escuchar-DITR-B1PL

   s-tojol te j-k'op-tik-e
   A3-dirección DET A1-palabra-PL1-DET
   'Señor, señor, señor que escuchas nuestra palabra'

6. *Bayaluk me perton awu'un jmulawilotik ta atojol*
bayal-uk me perton aw-u'un j-mulawil-otik ta a-tojol
mucho-IRR IFI perdón A2-SR A1-pecador-PL P A2-dirección
'Perdónanos mucho que somos pecadores ante ti'

7. *Kajwal, aybotik te bin ya jk'antik ta atojole*
k-ajwal ay-b-otik te bin ya j-k'an-tik ta a-tojol-e
A1-señor escuchar-DITR-B1PL DET que INC A1- pedir-PL1 P A2-dirección-DET
'Señor, escucha lo que venimos a pedir ante ti'

8. *K'ax wokoluk ya jch'ul k'optayat*
k'ax wokoluk ya j-ch'ul k'op-tay-at
muy porfavor INC A1-sagrado hablar-TVZR-B2
'Por favor, escucha nuestra oración'

9. *Ja' talotik ta sk'anel te ya'lel ch'ul tokale*
ja' tal-otik ta s-k'an-el te y-a'-lel ch'ul tokal-e
FOC venir-B1PL P A3-pedir-NF DET A3-agua-PM sagrado nube-DET
'Venimos a pedir el agua de las sagradas nubes'

10. *Ya'lel te jwe'el kuch'baltik, kajwal*
y-a'-lel te j-we'el jk-uch'bal-tik k-ajwal
A3-agua-PM DET A1-comida A1-bebida-PL1 A1-señor
'El agua para nuestros alimentos, señor'

11. *Ja'me ya kalbeyat te ja'at, te ch'ul yosat atukele*
ja'-me ya k-al-bey-at te ja'-at
FOC[B3]-IFI INC A1-decir-DITR[B3]-B2 DET FOC-B2

te ch'ul yos-at a-tukel-e
DET sagrado dios-B2 A2-PRON-DET
'Mi petición a ti, a ti sagrado dios'

12. *Sok te meru tatilat, ku'untike aybotik jk'optik*
sok te meru tat-il-at k-u'un-tik-e ay-b-otik j-k'op-tik
A3.con DET mero padre-ATR-B2 A1-SR-PL-DET escuchar-DITR-B1PL A1-palabra-PL1
'Tú eres nuestro padre, escucha nuestra palabra'

13. *Wokol awal tatik Jesus*
wokolawal tat-tik jesus
gracias padre-HON jesús
'Gracias respetable padre Jesús'

14. *Wokol awal ch'ul manojel*
wokolawal ch'ul manojel
gracias sagrado creador
'Gracias sagrado creador'

15. *Wokol awal te awak'oj jkuxlejaltik*
wokol awal te aw-ak'-oj j-kuxlejal-tik
gracias DET A2-dar-PERF.T A1-vida-PL1
'Gracias por conceder nuestras vidas'

16. *Wokol awal te ayto jwe'eltik*
wokol awal te ay-to j-we'el-tik
gracias DET EX[B3]=DEIC A1-comida-PL1
'Gracias porque todavía tenemos alimento'

17. *Wokol awal jManojel yu'un te ixim chenek'*
wokol awal j-manojel y-u'un te ixim chenek'
gracias A1-creador A3-SR DET maíz frijol
'Gracias mi creador por el maíz y frijol'

18. *Ja'nax yu'un ay bin a te ya jk'antik ta atojol*
ja'-nax yu'un ay bin a te ya j-k'an-tik ta a-tojol
FOC[B3]-solo A3-SR EX que ADV DET INC A1-pedir-PL1 P A2-dirección
'Solamente hay una cosa que pedimos ante ti'

19. *Ja' te ya'lel lum k'inal, ay jwokoltik te ma'yuk ya'lel*
ja' te y-a'-lel lum k'inal ay j-wokol-tik
FOC[B3] DET A3-agua-PM tierra espacio EX A1-sufrimiento-PL1

te ma'yuk y-a'-lel
DET NEG agua-PM
'Es el agua para nuestras tierras, sufrimos mucho si no hay agua'

20. *Teme takej te lum k'inale, yame xlaj te awal anicha'nabe*
teme takej te lum k'inal-e ya-me x-laj
si secar DET tierra espacio-DET INC-IFI INC-acabarse

te aw-al a-nich'an-ab-e
DET A2-hijo.de.mujer A2-hijo.de.hombre-PL-DET
'Si se seca la tierra, se acabarán tus hijas e hijos'

21. *Bayal sbujts' ko'tantik te talotike*
bayal s-bujts' k-o'tan-tik te tal-otik-e
mucho A3-poner.sabroso A1-corazón-PL1 DET venir-B1PL-DET
'Venimos con mucha alegría en nuestros corazones'

22. *Li kich'ojtik te ach'ul majtane*
li' k-ich'-oj-tik te a-ch'ul majtan-e
aqui A1-tomar-PERF.T-PL1 DET A2-sagrado ofrenda-DET
'Aquí traemos tus sagradas ofrendas'

23. *Ja' te ch'in kantela*
ja' te ch'in kantela
FOC[B3] DET DIM vela
'Las velitas'

24. *Ja' te ch'in nichim, ja' te ch'in uch'balil*
ja' te ch'in nichim
FOC[B3] DET DIM flor

ja' te ch'in uch'bal-il
FOC[B3] DET DIM bebida-ATR
'Las florecitas, una pequeña bebida'

25. *Tsakbiliuk awu'un ch'ul Yos*
tsak-bil-uk aw-u'un ch'ul yos
agarrar-PERF.PAS-IRR[B3] A2-SR sagrado dios
'Que sea aceptado por ti sagrado Dios'

26. *Tsakbiluk awu'un kajwal*
tsak-bil-uk aw-u'un k-ajwal
agarrar-PERF.PAS-IRR[B3] A2-SR A1-señor
'Que sea aceptado por ti señor'

27. *Spisil te bin ya kak'tik ta atojol tsakbotik*
s-pisil te bin ya k-ak'-tik ta a-tojol tsak-b-otik
A3-todo DET que INC A1-dar-PL1 P A2-dirección agarrar-DITR-B1PL
'Acepta todo lo que entregamos a ti'

28. *Ch'ul Yos, ch'ul tatil, ch'ul ajawetik*
ch'ul yos ch'ul tat-il ch'ul ajaw-etik
sagrado dios sagrado padre-NO.POS sagrado guardián-PL[B3]
'Sagrado dios, sagrado padre, sagrados guardianes'

29. *Wokol awal te bit'il kuxulotik awu'un*
wokolawal te bit'il kuxul-otik aw-u'un
gracias DET como vivo-B1PL A2-SR
'Gracias a ti que estamos vivos'

30. *Sok te ayto jwe'el kuch'baltik, Yos kajwal*
sok te ay-to j-we'el k-uch'bal-tik yos k-ajwal
A3.con DET EX[B3]=DEIC A1-comida A1-bebida-PL1 dios A1-señor
'Y gracias que aún tenemos alimento, señor Dios'

31. *Talotik jkejanbajtik ta atojol ta yalel wokol*
tal-otik j-kejan-baj-tik ta a-tojol ta y-al-el wokol
venir-B1PL A1-arrodillar-NOM-PL P A2-dirección P A3-decil-NF gracias
'Venimos arrodillados ante ti a suplicar'

32. *Ta swenta te ch'ul ja'e, sok te ch'ul awal ts'unubil*
ta s-wenta te ch'ul ja'-e sok te ch'ul
P A3-para DET sagrado lluvia-DET A3.con DET sagrado

awal ts'un-ub-il
siembra sembrar-IVZR-NOM
'Por la sagrada lluvia y nuestro sagrado cultivo'

33. *Talotik jkejanbajtik ta atojol ta yalel wokol*
tal-otik j-kejan-baj-tik ta a-tojol ta y-al-el wokol
venir-B1PL A1-arrodillar-NOM-PL P A2-dirección P A3-decil-NF gracias
'Venimos arrodillados ante ti a suplicar'

34. *Ta sk'anel perton ta atojol*
ta s-k'an-el perton ta a-tojol
P A3-pedir-NF perdón P A2-dirección
'A pedirte perdón'

35. *Yos santisima Santa Krus*
yos santisima santa krus
dios santísima santa cruz
'Dios santísima santa cruz'

36. *Wokol awal, sakix k'inal, ch'ul Yos*
wokolawal sak-ix k'inal ch'ul yos
gracias claro-ya espacio sagrado dios
'Gracias sagrado dios, ya amaneció'

37. *Ayat ta ch'ulchan te lekil yosat*
ay-at ta ch'ul-chan te lekil yos-at
EX-B2 P cielo DET bueno dios-B2
'Dios bueno que estás en el cielo'

38. *Ya x-ochon ta k'op kajwal*
ya x-och-on ta k'op k-ajwal
INC INC1-entrar-B1 P palabra A1-dueño
'Empezaré a orar, mi señor'

39. *Ya jk'oponat yu'un te ch'ul ja'*
ya j-k'opon-at y-u'un te ch'ul ja'
INC A1-rezar-B2 A3-SR DET sagrada lluvia
'Te oraré por la sagrada lluvia'

40. *Te yakuk awajts'esbotik spisil ora te lum k'inale*
te yak-uk aw-ajts'es-b-otik s-pisil ora
DET INC-IRR A2-mojar-DITR-B1PL A3-todo tiempo

te lum k'inal-e
DET tierra espacio-DET
'Que mandes lluvia siempre a nuestras tierras'

41. *Manchuk me xlaj te ja'e, manchuk me xlaj te tokale*
manchuk me x-laj te ja'-e
NEG+IRR IFI INC1-acabarse DET neblina-DET

manchuk me x-laj te tokal-e
NEG+IRR IFI INC1-acabarse DET nube-DET
'Que no se seque la neblina, que no deje de llover'

42. *Ak'a me tal te ja'ale, kajwal Yos ku'un*
ak'-a me tal te ja'al-e k-ajwal yos k-u'un
dar-IMPER.T[B3] IFI venir DET lluvia-DET A1-señor dios A1-SR
'Haz venir la lluvia, señor dios mío'

43. *Li'me ayon sok te kal nich'ane*
li' me ay-on sok te k-al nich'an-e
aquí IFI EX-B1 A3.con DET A1-hijo.de.mujer hijo.de.hombre-DET
'Aquí estoy con mis hijos'

44. *Sok me ko'tantik te talotike*
sok me k-o'tan-tik te tal-otik-e
A3.con IFI A1-corazón-PL DET venir-B1PL-DET
'Venimos con todo corazón'

45. *Binaxme ko'tantik te talotike*
bi nax me k-o'tan-tik te tal-otik-e
que ENF IFI A1-corazón-PL DET venir-B1PL-DET
'Venimos muy contentos'

46. *Sok te powre wakeb nichim*
sok te powre wakeb nichim
A3.con DET pobre seis flores
'Con estas seis humildes flores'

47. *Sok te powre wakeb kantela*
sok te powre wakeb kantela
A3.con DET pobre seis velas
'Con estas seis humildes velas'

48. Teme xba jkuch chameltik jkuch jlubeltik
teme x-ba j-kuch chamel-tik j-kuch j-lubel-tik
si INC-ir[COM:B3] A1-cargar enfermedad-PL1 A1cargar A1-cansancio-PL
'Algunos venimos con enfermedades y cansancio'

49. *Yame jlubantik ta mesa, ta banca te majtaniletike*
ya-me j-lub-an-tik ta mesa ta banca te majtan-il-etik-e
INC-IFI A1-poner-IMPER-PL P mesa P banca DET regalo-NO.POS-PL[B3]-DET
'Ponemos en la mesa, en las bancas las ofrendas'

50. *Yamak'il sit awelaw Yos kajwal*
y-amak'-il sit aw-elaw yos k-ajwal
A3-patio-PM en.frente A2-rostro dios A1-señor
'En frente de ti Dios mi señor'

51. *Yutsil tat ajawetik, te xojobetik, te ts'anabetik*
y-utsil tat ajaw-etik
A3-bondadoso padre guardián-PL

te xojob-etik
DET arcoíris-PL

te ts'anab-etik
DET deidad.del.agua-PL
'Bondadosos padres guardianes, los arcoíris, los resplandores'

52. *Tsaka me te pome*
tsak-a me te pom-e
agarrar-IMPER.T[B3] IFI DET incienso-DET
'Recibe nuestro incienso'

53. *Tsaka me te ch'ul axuxe*
tsak-a=me te ch'ul axux-e
agarrar-IMPER.T[B3]=IFI DET sagrado ajo-DET
'Recibe nuestros sagrados ajos'

54. *Tsaka me te trawoe*
tsak-a=me te trawo-e
agarrar-IMPER.T[B3]=IFI DET trago-DET
'Recibe nuestro trago'

55. *Sok te wakeb jkantelae*
sok te wakeb j-kantela-e
A3.con DET seis A1-velas-DET
'Con mis sagradas seis velas'

56. *Mame xa milotik ta wi'nal kajwal*
ma-me xamil-otik ta wi'nal k-ajwal
NEG-IFI matar-B1PL P hambre A1-señor
'No nos vayas a matar de hambre señor mío'

57. *Li'me ay te amajtane*
li' me ay te a-majtan-e
aquí IFI EX DET A2-regalo-DET
'Aquí están tus regalos'

58. *Pasa perton te ma jna' te k'ope*
pas-a perton te ma j-na' te k'op-e
hacer-IMPER.T[B3] perdón DET NEG A1-saber[B3] DET palabra-DET
'Perdona que no sé pedir'

59. *Yos ku'un abon tal te we'el kuch'ele*
yos k-u'un a-b-on tal te we'-el k-uch'-el-e
dios A1-SR dar-DITR-B1 DIR DET comer-NF A1-beber-NF-DET
'Dios mío dame los alimentos'

60. *Abon te kixime*
a-b-on te k-ixim-e
dar-DITR-B1 DET A1-maíz-DET
'Dame el maíz'

61. *Abon te jchenek'e*
a-b-on te j-chenek'-e
dar-DITR-B1 DET A1-frijol-DET
'Dame el frijol'

62. *Sok li ayon me sok te kal jnich'anabe*
sok li-ay-on me sok te k-al nich'an-ab-e
A3.con aquí-EX-B1 IFI con DET A1-hijo.de.mujer hijo.de.hombre-PL-DET
'Aquí estoy con mis hijos'

63. *Wokol awal tat*
wokolawal tat
gracias padre
'Gracias padre'

64. *Te yalix ta lum te sakal k'inal*
te yal-ix ta lum te sak-al k'inal
DET caer-ya P tierra DET blanco-ADJ día
'Que ya bajó a la tierra el resplandor del sol'

65. *Prinsipal chan xujkul k'inal, prinsipal chan xujkul balmilal*
prinsipal chan xujkul k'inal
principal cuatro lado tierra

prinsipal chan xujkul balmilal
principal cuatro lado mundo
'Principales cuatro puntos cardinales, principales cuatro puntos cardinales'

66. *Wokoluk tsakame te majtanil ku'untike*
wokoluk tsak-a-me te majtan-il k-u'un-tik-e
por.favor agarrar-IMPER.T-IFI DET ofrenda-NO.POS A1-SR-B1PL-DET
'Por favor recibe nuestras ofrendas'

67. *Jich me k'ayem a te jme' jtatike*
jich me k'ay-em a te j-me'-tat-ik-e
así IFI acostumbrarse-PERF.I COM.I.DEP DET A1-madre-padre-PL-DET
'Así están acostumbrados nuestros ancestros'

68. *Pasa me perton te ay ma' jpastik te muk'ul k'ine*
pas-a me perton te ay ma' j-pas-tik te muk'-ul k'in-e
hacer-IMPER.T[B3] IFI perdón DET EX NEG A1-hacer-PL1 DET gran-ATR fiesta-DET
'Perdónanos que a veces no hacemos la fiesta grande'

69. *Jich wokol awal ajawetik xojobetik*
jich wokolawal ajaw-etik xojob-etik
así gracias guardián-PL[B3] arcoiris-PL[B3]
'Gracias sagrados guardianes resplandecientes'

70. *Tat te ayat ta ch'ulchan*
tat te ay-at ta ch'ulchan
padre DET EX-B2 P cielo
'Padre que estás en el cielo'

71. *Yos espiritu santo*
yos espiritu santo
dios espíritu santo
'Dios espíritu santo'

72. *Te ayat ta ch'ulchan*
te ay-at ta ch'ulchan
DET EX-B2 P cielo
'Que estás en el cielo'

73. *Wokol awal yu'un te jkuxlejaltike*
wokolawal y-u'un te j-kuxlejal-tik-e
gracias A3-SR DET A1-vida-PL-DET
'Gracias por nuestras vidas'

74. *Ja' yu'un ito*
ja' y-u'un i-to
FOC[B3] A3-SR PROX-DEIC
'Por eso ahorita'

75. *Tsakbon me te jk'ope*
tsak-b-on me te j-k'op-e
agarrar- DITR-B1 IFI DET A1-palabra-DET
'Escucha nuestras suplicas'

76. *Pasbon me perton ta atojol yu'un te jkuxlejaltike*
pas-b-on me perton ta a-tojol y-u'un te j-kuxlejal-tik-e
hacer-DITR-B1 IFI perdón P A2-dirección A3-SR DET A1-vida-PL1-DET
'Perdóname por nuestras vidas'

77. *Stojol te jlumaltik*
s-tojol te j-lumal-tik
A3-dirección DET A1-pueblo-PL1
'Por nuestro pueblo'

78. *Ya jk'oponat yu'un te slekil awo'tane*
ya j-k'opon-at y-u'un te s-lekil aw-o'tan-e
INC A1-rezar-B2 A3-SR DET A3-bueno A2-corazón-DET
'Te hablo por la bondad de tu corazón'

79. *Yos tatil te ayat ta ch'ulchan*
Yos tat-il te ay-at ta ch'ulchan
dios padre-NO.POS DET EX-B2 P cielo
'Dios padre que estás en el cielo'

80. *Ya xoch kalbey sk'oplal te chamel*
ya x-och k-al-bey s-k'op-lal te chamel
INC INC.I-entrar A1-decir-DITR A3-palabra-PM DET enfermedad
'Vengo a contarte de mis enfermedades'

81. *Ya xoch jmakbey sbolil sti' te pukuje*
ya x-och j-mak-bey s-bol-il s-ti' te pukuj-e
INC INC.I-entrar A1-cerrar-DITR A3-maldad-ATR A3-boca DET demonio-DET
'Voy a empezar a bloquear la maldad de la boca de los malos espíritus'

82. *Pasa perton kajwal te me ay to ma na' te k'ope*
pas-a perton k-ajwal teme ay to ma na' te k'op-e
hacer-IMPER.T[B3] perdón A1-señor si EX DEIC NEG saber DET palabra-DET
'Perdóname mi señor si todavía no he aprendido a pronunciar mis palabras'

83. *Teme jichon te bit'il alale*
teme jich-on te bit'il alal-e
si así-B1 DET como niños-DET
'Si soy como un niño'

84. *Ya xjach jk'oponat*
ya x-jach j-k'opon-at
INC INC.I-inciar A1-rezar-B2
'Voy a empezar con mis peticiones'

85. *Swentail te wokole*
s-wenta-il te wokol-e
A3-cuenta-PM[B3] DET sufrimiento-DET
'Por el sufrimiento'

86. *Ja' awilo te ban ya xtale*
ja' aw-il-o te ban ya x-tal-e
FOC[B3] A2-ver-PERF.T DET donde INC INC-venir-DET
'Tú sabes de dónde viene'

87. *Bayel me a k'oplal li' ta ko'tan*
bayel me a-k'oplal li' ta k-o'tan
mucho IFI A2-importancia aquí P A1-corazón
'Eres muy importante aquí en mi corazón'

88. *Li' me ay te majtanile*
li' me ay te majtan-il-e
aquí IFI EX DET regalo-NO.POS-DET
'Aquí están las ofrendas'

89. *Te tut trawo, te tut kantela*
te tut trawo te tut kantela
DET pequeño trago DET pequeño vela
'Un poquito de trago, una pequeña vela'

90. *Tsakbon me, kajwal*
tsak-b-on me k-ajwal
agarrar-DITR-B1 IFI A1-señor
'Recíbemelo, señor'

91. *Ak'bon me tal te axojobile*
ak'-b-on me tal te a-xojob-il-e
dar-DITR-B1 IFI DIR.venir DET A2-resplandor-ATR-DET
'Danos tu resplandor'

92. *Li' me ay te ch'ul trawoe*
li' me ay te ch'ul trawo-e
aquí IFI EX DET sagrado trago-DET
'Aquí está el sagrado trago'

93. *Te kantelae*
te kantela-e
DET velas-DET
'Las velas'

94. *Te pome*
te pom-e
DET incienso-DET
'El incienso'

95. *Te ch'ul nichime*
te ch'ul nichim-e
DET sagrado flor-DET
'Las sagradas flores'

96. *Te ch'ul axuxe*
te ch'ul axux-e
DET sagrado ajo-DET
'El sagrado ajo'

97. *Te ch'ul maye*
te ch'ul may-e
DET sagrado tabaco-DET
'El sagrado tabaco'

98. *Li' me ay ta ye'tal awok*
li' me ay ta y-e'tal aw-ok
aquí IFI EX P A3-parte.inferior A2-pie
'Aquí están debajo de tus pies'

99. *Ta yetal ak'ab*
ta y-et'al a-k'ab
P A3-parte.inferior A2-mano
'Debajo de tus manos'

100. *Ta asit awelaw*
ta a-sit aw-elaw
P A2-en.frente A2-rostro
'Enfrente de ti'

101. *Ch'ul ajaw balmilal*
ch'ul ajaw balmilal
sagrado guardián mundo
'Sagrado guardián del mundo'

102. *Ta sbil Yos tatil, Yos espiritu santo*

ta	s-biil	yos	tat-il	yos	espiritu	santo
P	A3-nombre	dios	padre-NO.POS	dios	espíritu	santo

'En el nombre de Dios padre y Dios espíritu santo'

103. *Ja anich'anon tat, jich wokol awal*

ja	a-nich'an-on	tat	jich	wokolawal
FOC	A2-hijo-B1	padre	así	gracias

'Soy tu hijo padre, gracias por eso'

104. *Pasa miles perton ch'ul tat*

pas-a	miles	perton	ch'ul	tat
hacer-IMPER.T[B3]	miles	perdón	sagrado	padre

'Miles perdones, sagrado padre'

105. *Abon me xan najt jkuxlejaltik sok te a wal a nich'anabe*

a-b-on	me	xan	najt	j-kuxlejal-tik
dar-DITR-B1	IFI	más	largo	A1-vida-PL

sok	te	aw-al	a-nich'an-ab-e
A3.con	DET	A2-hijo.de.mujer	A2-hijo.de.hombre-PL-DET

'Dame larga vida junto a tus hijos e hijas'

106. *Chotol me ta a sit te ch'ul mesa*

chotol	me	ta	a-sit	te	ch'ul	mesa
sentado	IFI	P	A1-en.frente	DET	sagrada	mesa

'Enfrente de ti en la sagrada mesa'

107. *Yu'un te majtanil*

y-u'un	te	majtan-il
A3-SR	DET	ofrenda-NO.POS

'Con las ofrendas'

108. *Tsaka me te pome*

tsak-a	me	te	pom-e
agarrar-IMPER.T[B3]	IFI	DET	incienso-DET

'Recibe el inciencio'

109. *Tsaka me te ch'ul axuxe*

tsak-a	me	te	ch'ul	axux-e
agarrar-IMPER.T[B3]	IFI	DET	sagrado	ajo-DET

'Recibe el sagrado ajo'

110. *Tsaka me te trawoe*

tsak-a-me	te	trawo-e
agarrar-IMPER.T-IFI	DET	trago-DET

'Recibe el trago'

111. *Sok te wakeb kantelae*

sok	te	wakeb	kantela-e
A3.con	DET	seis	vela-DET

'Con las seis velas'

112. *Sok li'ayon me sok te kal nich'anabe*

sok	li'-ay-on	me	sok	te	k-al	nich'anab-e
A3.con	aquí-EX-B1	IFI	con	DET	A1- hijo.de.mujer	hijo.de.hombre-DET

'Y aquí estoy con mis hijos e hijas'

113. *Wokol awal tat*

wokolawal	tat
gracias	padre

'Gracias padre'

114. *Ch'ul ajaw balmilal*

ch'ul	ajaw	balmilal
sagrado	guardián	mundo

'Sagrado guardián del mundo'

115. *Yos tatil ta ch'ulchan ta balmilal*

yos tat-il	ta	ch'ulchan	ta	balmilal
dios padre.NO.POS	P	cielo	P	mundo

'Dios padre que estas en cielo'

116. *Pasa perton te bit'il ma jna'tik k'op ta atojole*

pas-a	perton	te	bit'il	ma	j-na'-tik	k'op	ta	a-tojol-e
hacer-IMPER.T[B3]	perdón	DET	como	NEG	A1-saber-PL	palabra	P	A2-dirección-DET

'Perdón que no sabemos agradecerte'

117. *Jichotik bit'il alal te ma xchiknaj te bin ya kaltike*

jich-otik	bit'il	alal	te	ma	x-chik-naj
así-B1PL	como	niño	DET	NEG	INC.I-aparente-IVZR[B3]

te	bin	ya	kal-tik-e
DET	que	INC	A1-decir-PL1

'Somos como los niños, que no se entiende lo que decimos'

118. *Sok te jujun ja'wil k'opojan ta sjol yo'tan te a wal a nich'anabe*

sok	te	jujun	ja'wil	k'op-oj-an
A3.con	DET	cada	año	habla-PERF.IMPER

ta	s-jol	y-o'tan
P	A3-cabeza	A3-corazón

te	aw-al	a-nich'an-ab-e
DET	A2-hijo.de.mujer	A2-hijo.de.hombre-PL-DET

'Que cada año hables en los corazones de tus hijos e hijas'

119. *Te manchuk xch'ay ta kotantik te k'ine*

te	manch-uk	x-ch'ay	ta	k-otan-tik	te	k'in-e
DET	NEG-IRR	INC.I-perderse	P	A1-corazón-PL1	DET	fiesta-DET

'Que no nos olvidemos de tus fiestas'

120. *Tey ya xlaj ko'tantik ta k'op*

tey	ya	x-laj	k-o'tan-tik	ta	k'op
aquí	INC	INC.I-terminar	A1-corazón-PL1	P	palabra

'Aquí terminamos de orar'

121. *Pasa perton te jich ma jichuk te ya xk'opojotike*

pas-a	perton	te	jich	ma	jich-uk	te	ya	x-k'opoj-otik-e
hacer-IMPER.T[B3]	perdón	DET	así	NEG	así-IRR	DET	INC	INC.I-rezar-B1PL-DET

'Perdónanos si rezamos bien o mal'

122. *Ta sbiil te Yos tatil, ta sbiil te Yos nich'anil*

ta	s-biil	te	yos	tat-il
P	A3-nombre	DET	dios	padre-NO.POS

ta	s-biil	te	yos	nich'an-il
P	A3-nombre	DET	dios	hijo/a.de.hombre-NO.POS

'En el nombre de dios padre, en el nombre del hijo'

123. *Ta sbiil te ch'ul ajawetik*

ta	s-biil	te	ch'ul	ajaw-etik
P	A3-nombre	DET	sagrado	guardián-PL[B3]

'En el nombre de los sagrados guardianes'

124. *Li' laj ko'tan ta k'op ta atojol ch'ul tat*

li'	laj	k-o'tan	ta	k'op	ta	a-tojol	ch'ul	tat
aquí	terminar	A1-corazón	P	palabra	P	A2-dirección	sagrado	padre

'Aquí termina mi palabra, sagrado padre'

125. *Jichuk Yos kajwal*

jichuk	yos	k-ajwal
así.sea	dios	A1-señor

'Así sea, Dios mi señor'

Glosa morfológica del rezo 2

Sk'anel skuxlejal ja'
petición por la vida del agua

1. *Santo ch'ul, espiritu santo, amen*
   Santo ch'ul espiritu santo amen
   Santo sagrado espíritu santo amén
   'Santo sagrado, espíritu santo, amén'

2. *Kajwal ch'ul Yos*
   k-ajwal ch'ul yos
   A1-señor sagrado dios
   'Mi señor sagrado Dios'

3. *Jme'tik ch'ul balmilal*
   j-me'-tik ch'ul balmilal
   A1-madre-PL sagrado tierra
   'Respetada sagrada madre tierra'

4. *Tal jk'opotikat xan te ch'ul pajtaj*
   tal j-k'op-otik-at xan te ch'ul pajtaj
   venir A1-rezar-B1PL-B2 otra.vez DET sagrado amanecer
   'Venimos otra vez para orar esta sagrada mañana'

5. *Jna'otik te ja'ex kuxulex, kajwal ch'ul Yos*
   j-na'-otik te ja'ex kux-ul-ex k-ajwal ch'ul yos
   A1-saber-B1PL DET ustedes vivir-ATR-B2 A1-señor sagrado dios
   'Sabemos que están vivos, mi señor sagrado Dios'

6. *Jna'otik te ja'at awu'un te ja', kajwal*
   j-na'-otik te ja-at aw-u'un te ja' k-ajwal
   A1-saber-B1PL DET FOC-B2 A2-SR DET agua A1-señor
   'Sabemos que el agua es tuya mi señor'

7. *Ja'at awu'un kajwal ch'ul Yos*
   ja'-at aw-u'un k-ajwal ch'ul yos
   FOC-B2 A2-SR A1-señor sagrado dios
   'Es tuya mi señor sagrado Dios'

8. *Te bintik te ya xtuun, ku'untik kajwal*
te bin-tik te ya x-tuun k-u'un-tik k-ajwal
DET que-PL DET INC INC.I-servir A1-SR-PL1 A1-señor
'Todo lo que nos sirve, mi señor'

9. *Te ch'ul ja'e*
te ch'ul ja'-e
DET sagrado agua-DET
'El agua sagrada'

10. *Ja' awu'un, kajwal ch'ul Yos*
ja' aw-uun k-ajwal ch'ul yos
FOC A2-SR A1-señor sagrado dios
'Es tuya, mi señor sagrado Dios'

11. *Te ja'at la alok'eslan te ch'ul ja'e, kajwal*
te ja'-at la a-lok'-es-l-an te ch'ul ja'-e k-ajwal
DET FOC-B2 COMP A2-sacar-CAUS[B3]-EST-IMPER.I DET sagrado agua-DET A1-señor
'Tú traes el agua sagrada, mi señor'

12. *Ja kuxlejalil yu'un te ch'ul awal anich'anabe*
ja kuxlejal-il yu'un te ch'ul aw-al a-nich'an-ab-e
FOC vida-NO.POS A1-SR DET sagrado A2-hijo.de.mujer A2-hijo.de.hombre-PL-DET
'Y es la vida para tus sagrados hijos e hijas'

13. *Ja yuun ya jk'anbetikat te ch'ul k'aal to*
ja y-uun ya j-k'an-b-etik-at te ch'ul k'aal to
FOC A3-SR INC A1-pedir-DITR-PL-B2 DET sagrado día DEIC
'Por eso te pedimos en este sagrado día'

14. *Te baay ya kak'tik te jch'ul nichimtik*
te ba ay ya k-ak'-tik te j-ch'ul nichim-tik
DET donde EX INC A1-dar-PL DET A1-sagrado flor-PL1
'Donde te ofrendamos la sagrada flor'

15. *Ch'in kantela*
ch'in kantela
DIM vela
'Una poco de vela'

16. *Ch'in pom*
ch'in pom
DIM incienso
'Un poco de incienso'

17. *Ch'in sikil ja'*
ch'in chi-il ja'
DIM dulce-ATR agua
'Un poco de pox'

18. *Kajwal ch'ul Yos*
k-ajwal ch'ul yos
A1-señor sagrado dios
'Mi señor sagrado Dios'

19. *Ja' yu'un wokol awal, kajwal*
ja' y-u'un wokolawal k-ajwal
FOC A3-SR gracias A1-señor
'Por ello gracias, mi señor'

20. *Te ja'at lek awo'tan*
te ja'-at lek aw-o'tan
DET FOC-B2 bueno A2-corazón
'Tú eres de buen corazón'

21. *Ya ak'uxutay te awuntikil te jich yipal, te baayotik, kajwal*
ya a-k'uxutay te aw-untikil te jich y-ip-al te baay-otik k-ajwal
INC A2-cuidar DET A2-hijos DET así A3-fuerza-PM DET estar-B1PL A1-señor
'Y cuidas a tus hijos con fuerza, aquí estamos, mi señor'

22. *Te ja'at la pas ta swenta ya xtuun ku'uuntik, kajwal ch'ul Yos*
te ja'-at la pas ta s-wenta ya x-tuun
DET FOC-B2 COMP hacer P A3-para INC INC.I-servir[B3]

ku'un-tik kajwal ch'ul yos
A1-SR-PL A1-señor sagrado dios
'Que tú hiciste para que nos sirva, señor sagrado Dios'

23. *Ja’ yu’un sigue ya jna’tik*
ja’ y-u’un sigue ya j-na’-tik
FOC A3-SR sigue INC A1-saber-PL1
‘Por eso lo seguimos recordando’

24. *Sigue ya jna’tik te ach’ul wa’tele, kajwal ch’ul Yos*
sigue ya j-na’-tik te a-ch’ul aw-a’tel-e k-ajwal ch’ul yos
sigue INC A1-saber-PL1 DET A2-sagrado A2-trabajo-DET A1-señor sagrado dios
‘Seguimos recordando siempre tu sagrado trabajo, señor sagrado Dios’

25. *Cristo Jesus, jna’otik te ja lajat te laat ta kruz*
cristo jesus j-na’-otik te laj-at ta kruz
cristo jesús A1-saber-B1PL DET morir-B2 P cruz
‘Cristo Jesús, sabemos que moriste por la cruz’

26. *Kak’tik te xch’in nichimul*
k-ak’-tik te x-ch’in nichim-ul
A1-dar-PL1 DET A3-DIM flor-NO.POS
‘Te damos tu pequeña flor’

27. *Kak’tik te xch’in kantelaul, kajwal ch’ul Yos*
k-ak’-tik te x-ch’in kantela-ul k-ajwal ch’ul yos
A1-dar-PL1 DET A3 DIM vela-NO.POS A1-señor sagrado dios
‘Te damos la pequeña vela, mi señor sagrado Dios’

28. *Jna’otik te tey lajat a*
j-na’-otik te tey laj-at a
A1-saber-B1PL DET ahí morir-B2 ADV
‘Sabemos que ahí moriste’

29. *Ma lajat ta jmel kajwal*
ma laj-at ta j-mel k-ajwal
NEG morir-B2 P A1-vez A1-señor
‘Pero no moriste para siempre, señor’

30. *Ja’at kuxulat ta sbajtel k’inal*
ja’-at kuxul-at ta s-bajt-el k’inal
FOC-B2 vida-B2 P A3-ir-NF día
‘Tú vives para siempre’

31. *Ja'at ya wilotik*
ja'-at ya aw-il-otik
FOC-B2 INC A2-ver-B1PL
'Tú nos ves'

32. *Ja'at awabotik te jun kuxlejalil, kajwal ch'ul Yos*
ja'-at aw-ak'-b-otik te jun kuxlejal-il k-ajwal ch'ul yos
FOC-B2 A2-dar-DITR-B1PL DET un vida-NO.POS A1-señor sagrado dios
'Tú nos das una vida, señor sagrado Dios'

33. *Y ja'at ayotik sok ja'at, kajwal ch'ul Yos Cristo Jesus*
y ja'-at ay-otik sok ja'-at k-ajwal ch'ul yos cristo jesus
y FOC-B2 EX.B1PL A3.con FOC-B2 A1-señor sagrado dios cristo jesús
'Y estamos contigo, sagrado Dios Cristo Jesús'

34. *Ja yu'un ya jk'antik a ch'ul bendision*
ja y-u'un ya j-k'an-tik a-ch'ul bendision
FOC A3-SR INC A1-pedir-PL A2-sagrado bendición
'Por eso te pedimos tu sagrada bendición'

35. *A ch'ul puersa, ta stojol te awuntikil te baayik*
a-ch'ul puersa ta s-tojol te aw-untikil te ba-ay-ik
A2-sagrado fuerza P A3-dirección DET A2-hijos DET donde-EX-PL
'Tu sagrada fuerza para tus hijos, donde quiera que estén'

36. *Xtal ta a'tel*
x-tal ta a'tel
INC-venir P trabajar
'Cuando vienen a trabajar'

37. *Baay ya xtal ta yilel xch'in chambalam, kajwal ch'ul Yos*
ba-ay ya x-tal ta y-il-el x-ch'in chambalam k-ajwal ch'ul yos
donde-ex INC INC.I-venir P A3-ver-NF.PAS A3-DIM animales A1-señor sagrado dios
'Cuando vienen a ver sus animales mi señor sagrado Dios'

38. *Jna'otik te ja'at*
j-na'-otik te ja'-at
A1-saber-B1PL DET FOC-B2
'Sabemos que tú'

39. *Ay apuersa kajwal*
ay a-puersa k-ajwal
EX A2-fuerza A1-señor
‘Tienes fuerza mi señor’

40. *Ay ach’ul lekil awo’tan*
ay a-ch’ul lek-il aw-o’tan
EX A2-sagrado bueno-ATR A2-corazón
‘Tienes un sagrado corazón bueno’

41. *Ay ach’ul bendision, kajwal*
ay a-ch’ul bendision k-ajwal
EX A2-sagrado bendición A1-señor
‘Tienes sagrada bendición, mi señor’

42. *Ja’ yuun ya jk’antik to te ch’ul pajtaj, kajwal ch’ul Yos*
ja’ y-uun ya j-k’an-tik to te ch’ul pajtaj k-ajwal ch’ul yos
FOC A3-SR INC A1-pedir-PL DEM DET sagrado amanecer A1-señor sagrado dios
‘Por eso te venimos a pedir en esta sagrada mañana, mi señor sagrado Dios’

Glosa morfológica del rezo 3

Sk'anel skuxlejal ja'
petición por la vida del agua

1. *Kajwaltik Yos, ya jk'opotikat in ch'ul pajtaj, kajwal*
   k-ajwal-tik yos ya j-k'op-otik-at in ch'ul pajtaj k-ajwal
   A1-señor-PL dios INC A1-rezar-PL-B2 DEM sagrado amanecer A1-señor
   'Señor Dios, venimos a rezar esta sagrada mañana, mi señor'

2. *Jna'otik te ja awak'botik te sp'ijil slekil awo'tane, kajwal ch'ul Yos*
   j-na'-otik te ja aw-ak'-b-otik
   A1-saber-B1PL DEM FOC a2-dar-DITR-B1PL

   te sp'ijil s-lek-il aw-o'tan-e k-ajwal ch'ul yos
   DET todo A3-bueno-ATR A2-corazón-DET A1-señor sagrado dios
   'Sabemos que tú nos das todo lo bueno de tu corazón, mi señor sagrado Dios'

3. *Ja'at apas te ch'ul balmilal*
   ja'-at a-pas te ch'ul balmilal
   FOC-B2 A2-hacer DET sagrado mundo
   'Tú hiciste el sagrado mundo'

4. *Ja'at awak'obotik te ch'ul ja', kajwal ch'ul Yos*
   ja'-at aw-ak'-b-otik te ch'ul ja' k-ajwal ch'ul yos
   FOC-B2 A2-dar-DITR-B1PL DET sagrado agua A1-señor sagrado dios
   'Tú nos has dado el agua sagrada, mi señor sagrado Dios'

5. *Ya jk'antik, te ach'ul lugar, kajwal*
   ya j-k'an-tik te a-ch'ul lugar k-ajwal
   INC A1-pedir-PL DET A2-sagrado lugar A1-señor
   'Pedimos ante ti, en tu lugar sagrado, mi señor'

6. *Te ja'at awak'betik*
   te ja'-at aw-ak'-b-etik
   DET FOC-B2 A2-dar-DITR-PL
   'Que tú nos has dado'

7. *Te ya awak'botik te slekil ach'ul awo'tan, kajwal ch'ul Yos*
te ya aw-ak'-b-otik te s-lek-il a-ch'ul
DET INC A2-dar-DITR-B1PL DET A3-buen-ATR A2-sagrado
aw-o'tan k-ajwal ch'ul yos
A2-corazón A1-señor sagrado dios
'Que nos das la bondad de tu sagrado corazón, mi señor sagrado Dios'

8. *Ya kiltik te a bendision, ya kiltik te kuxul te awa'tele, ch'ul Yos*
ya k-il-tik te a-bendision
INC A1-ver-PL DET A2-bendición

ya k-il-tik te kuxul te aw-a'tel-e ch'ul yos
INC A1-ver-PL DET vivo DET A2-obra-DET sagrado dios
'Vemos tu bendición, vemos tu obra viva, sagrado Dios'

9. *Ja'me yu'un te bayotik jpastik agradecer*
ja'-me y-u'un te bay-otik j-pas-tik agradecer
FOC-IFI A3-SR DET donde-B1PL A1-hacer-PL agradecer
'Por eso donde estamos, agradecemos'

10. *Te ach'ul balmilal te ba ay xlok' te ch'ul ja'e, kajwal*
te a-ch'ul balmilal te ba ay x-lok' te ch'ul ja'-e k-ajwal
DET A2-sagrado mundo DET donde EX INC-salir DET sagrado agua-DET A1-señor
'En tu sagrada tierra de donde sale el agua sagrada, mi señor'

11. *Jna'otik te ja a tikonebotik, kajwal ch'ul Yos*
j-na'-otik te ja a-tikon-b-otik k-ajwal ch'ul yos
A1-saber-B1PL DET FOC A2-enviar-DITR-B1PL A1-señor sagrado dios
'Sabemos que tú nos la has enviado, mi señor sagrado Dios'

12. *Ja'at awak'obotik sp'ejel te bintik ya xtuun ku'untik ch'ul Yos kajwal*
ja'-at aw-ak'-b-otik sp'ejel te bintik ya x-tuun k-uun-tik ch'ul yos
FOC-B2 A2-dar-DITR-B1PL todo DET lo.que INC INC.I-utilizar A1-SR-PL sagrado dios
'Tú nos has dado todo lo que tenemos, mi sagrado Dios'

13. *Awak'botik jwe'eltik, te ka'altik, kajwaltik Yos*
aw-ak'-b-otik j-we'el-tik te k-a'al-tik k-ajwal-tik yos
A2-dar-DITR-B1PL A1-comida-PL DET A1-agua-PL A1-señor-PL dios
'Nos das nuestro alimento, nuestra agua, mi señor Dios'

14. *Ja yu'un te baayotik, kajwaltik ch'ul Yos, abotik me perton*
ja y-u'un te ba ay-otik kajwaltik ch'ul yos ab-otik me perton
FOC A3-SR DET donde EX-B1PL A1-señor-PL sagrado dios dar-B1PL el perdón
'Por eso donde estén, señor sagrado Dios, denos el perdón'

15. *Te jichuk ma jichuk kajwaltik Yos*
te jichuk ma jichuk k-ajwal-tik yos
DET bien NEG bien A1-señor-PL dios
'Este bien o no este bien, nuestro señor Dios'

16. *Jna'otik te ja'at awa'tel*
j-na'-otik te ja'-at aw-a'tel
A1-saber-B1PL DET FOC-B2 A2-obra
'Sabemos que es obra tuya'

17. *Ja'at ya'tel a k'ab, kajwaltik ch'ul Yos*
ja'-at y-a'tel a-k'ab k-ajwal-tik ch'ul yos
FOC-B2 A3-trabajo A2-mano A1-señor-PL sagrado dios
'Es trabajo de tu mano, nuestro señor sagrado Dios'

18. *Padre selestial, ja'at awu'un, ja'at awak'obotik*
padre selestial ja'-at aw-u'un ja'-at aw-ak'-b-otik
padre celestial FOC-B2 A2-SR FOC-B2 A2-dar-DITR-B1PL
'Padre celestial, es tuyo, tú nos lo has dado'

19. *Ja yu'un te ch'ul lugar, liini', kajwaltik ch'ul Yos*
ja y-u'un te ch'ul lugar li-in-i' k-ajwal-tik ch'ul yos
FOC A3-SR DET sagrado lugar aquí-TVZR-B1 A1-señor-PL sagrado dios
'En el lugar sagrado, aquí, nuestro señor sagrado Dios'

20. *Ja'at ya pas bendesir*
ja'-at ya pas bendesir
FOC-B2 INC hacer bendecir
'Tú bendices'

21. *Ja'at ya awabey ch'ul bendision te ch'ul lugar lie*
ja'-at ya aw-a-bey ch'ul bendision te ch'ul lugar li-e
FOC-B2 INC A2-dar-DITR sagrado bendición DET sagrado lugar aquí-DET
'Tú le das sagrada bendición a este sagrado lugar'

22. *Te ja kuxlejalil te ch'ul ja' awak'botik, kajwal ch'ul Yos*
te ja kuxlejal-il te ch'ul ja' aw-ak'-b-otik k-ajwal ch'ul yos
DET FOC vida-NO.POS DET sagrado agua A2-dar-DITR-B1PL A1-señor sagrado dios
'El agua sagrada es vida de nosotros, señor sagrado Dios'

23. *Tal me jk'anbetik te ch'ul pajtaj, kajwal*
tal me j-k'an-b-etik te ch'ul pajtaj k-ajwal
venir IFI A1-pedir-DITR-PL DET sagrado amanecer A1-señor
'Venimos a pedir esta sagrada mañana, mi señor'

24. *Jna'otik te ja'at awu'un sp'ejel*
j-na'-otik te ja'at aw-u'un sp'ejel
A1-saber-B1PL DET FOC-B2 A2-SR todo
'Sabemos que todo es tuyo'

25. *Ja'at awak'o sp'ejel kajwal*
ja'at aw-ak'-oj sp'ejel k-ajwal
FOC-B2 A2-dar-[PERF.T] todo A1-señor
'Tú has dado todo señor'

26. *Ch'ul Yos y ch'ul Cristo Jesus*
ch'ul yos y ch'ul cristo jesus
sagrado dios y sagrado cristo jesús
'Sagrado Dios y sagrado Cristo Jesús'

27. *Jnaotik te ja a ch'ul kurusil te baayotik, kajwaltik ch'ul Yos*
j-na-otik te ja a-ch'ul kurus-il
A1-saber-B1PL DET FOC A2-sagrado cruz-NO.POS

te ba-ay-otik k-ajwal-tik ch'ul yos
DET donde-EX-B1PL A1-señor-PL sagrado dios
'Sabemos que en tu sagrada cruz estamos, señor sagrado Dios'

28. *Cristo Jesus te ja'at jok'ol lajat ta krus*
cristo jesus te ja'-at jok'-ol laj-at ta krus
cristo jesús DET FOC-B2 colgar-EST morir-B2 P cruz
'Cristo Jesús que moriste colgado en la cruz'

29. *Ya jna'tik te ja a ch'ul kurusil*
ya j-na'-tik te ja a-ch'ul kurus-il
INC A1-saber-PL P FOC A2-sagrado cruz-NO.POS
'Sabemos que es en tu sagrada cruz'

30. *Te banti ya wa'botik te ch'ul ja'e*
te banti ya aw-a'-b-otik te ch'ul ja'-e
DET donde INC A2-dar-DITR-B1PL DET sagrada agua-DET
'Donde nos das el agua sagrada'

31. *Ja me yuun te baayotik ya kabeytikat, ch'ul Yos*
ja me y-uun te ba-ay-otik ya k-al-bey-tik-at ch'ul yos
FOC DIS A3-SR DET donde-EX-B1PL INC A1-decir-DITR[B3]-PL-B2 sagrado dios
'Por eso es el lugar donde venimos a ofrendarte, sagrado Dios'

32. *Te ja' te la awak'botik kajwal ch'ul Yos*
te ja' te la aw-ak'-b-otik k-ajwal ch'ul yos
det agua DET COMP A2-dar-DITR-B1PL A1-señor sagrado dios
'El agua que nos diste sagrado Dios'

33. *Jai ch'ul pajtaj te baayotike, kajwal ch'ul Yos*
ja-i ch'ul pajtaj te ba-ay-otik-e k-ajwal ch'ul yos
FOC-PROX sagrado amanecer DET donde-EX-B1PL-DET A1-señor sagrado dios
'En esta sagrada mañana, señor sagrado Dios'

34. *Pues ya jk'antik perton ta atojol kajwal ch'ul Yos*
pues ya j-k'an-tik perton ta a-tojol k-ajwal ch'ul yos
pues INC A2-pedir-PL perdón P A2-dirección A1-señor sagrado dios
'Pues te pedimos perdón ante ti mi señor sagrado Dios'

35. *Jnaotik te ja'at ya wilotik*
j-na-otik te ja'-at ya aw-il-otik
A1-saber-B1PL DET FOC-B2 INC A2-ver-B1PL
'Sabemos que tú nos ves'

36. *Ya awayotik ch'ul Cristo Jesus*
ya aw-ay-otik ch'ul cristo jesus
INC A2-sentir-B1PL sagrado cristo jesús
'Nos sientes sagrado Cristo Jesús'

GLOSARIO DE TÉRMINOS EN TSELTAL

Ajaw / ajawetik

Guardián o guardianes de las montañas o de la naturaleza en general. Deidades protectoras de los animales y los cultivos de maíz. También puede significar el cerro sagrado o referirse al lugar sagrado. Actualmente se utiliza con la acepción de guardián o guardianes, pero anteriormente y hoy en desuso, se utilizaba como rey o gobernante. Dentro del rezo, observamos que se les pide a estos guardianes que cuiden del agua y que provean de este líquido considerado sagrado a la comunidad que lo solicita.

Balmilal

Mundo, universo, cosmos. En el rezo hace referencia al lugar sagrado dónde viven los guardianes, como lo es el cielo o el interior de las cuevas. En otras variantes del tseltal también se dice *bahlumilal* o *balamilal*.

Bats'il k'op

Lengua verdadera. Es la forma autóctona como nombran su lengua los pueblos tseltales.

Chi'il ja'

Agua dulce. Se utiliza esta palabra para designar al refresco. En las comunidades indígenas de Chiapas, el refresco *Coca Cola*, posee un alto valor simbólico en actos rituales como bodas, fiestas y también en los rezos y rituales de petición y agradecimiento. En el ritual del día de todos santos se coloca el refresco sobre las tumbas de los difuntos; durante los rezos, se reparte el refresco a todos los participantes y se ofrece como ofrenda. Es un símbolo de estatus; la *Coca Cola* solo se entrega a las figuras principales del ritual.

Ch'ul

Sagrado. Se refiere a la energía y la esencia de algo vivo. El *ch'ulel* de algo le atribuye la capacidad de sentir y pensar. La palabra *ch'ul* puede ir antepuesta a otro sustantivo para designar su carácter sagrado y esta cobra entonces otro significado. No cualquier palabra puede tener el prefijo *ch'ul*.

Ch'ul awil o ch'ul lugar. Lugar sagrado, lugar donde se realizan rezos y se mantiene comunicación con los guardianes. Se convierte en un lugar sagrado al ser el espacio de un ritual, y también al ser un lugar de la naturaleza donde hay elementos que poseen la cualidad de *kuxul*, la cualidad de tener vida; elementos que poseen la cualidad de *kuxul* son, por ejemplo, los cerros, las cuevas, el agua. En la cultura tseltal se puede reconocer un lugar sagrado porque en él encontramos cruces colocadas o "sembradas", que generalmente están pintadas y decoradas de color azul claro; estas cruces señalan el punto de reunión para un ritual. Dicho lugar puede ser anunciado en el sueño de alguna persona importante de la comunidad. Cuando las personas pasan frente a estas cruces se persignan en señal de respeto.

Ch'ul balmilal. Mundo sagrado. También puede designar otro mundo subterráneo, donde habitan los guardianes.

Ch'ulchan. Cielo. Gran serpiente o sagrada serpiente.

Ch'ul chenek'. Frijol sagrado.

Ch'ul ixim. Maíz sagrado.

Ch'ul ja'. Agua sagrada.

Ch'ul lum. Tierra sagrada. A la tierra, al ser sagrada, se le debe de pedir permiso para sembrar el ella, antes de sembrar se hace un rezo en la milpa.

Ch'ul me'tik. Luna o madre sagrada.

Ch'ul na. Casa sagrada. Se refiere a la iglesia principal del pueblo o el lugar ceremonial donde se hacen rezos.

Ch'ul tatik. Sagrado respetable padre.

Kajwal

En el contexto de los rezos, esta palabra significa mi señor, mi dios, o ser supremo. Fuera del contexto del rezo significa dueño, patrón, jefe o gobernante. En el análisis y traducción de los rezos, utilizo la acepción de "señor". En los rezos, este sustantivo siempre se encuentra poseído con el prefijo de posesión de primera persona *k-*.

K'in

Fiesta, celebración, ceremonia. Su sentido original y hoy en desuso era el de "sol" o "día".

Kuxlejal

Vida. También puede significar cultura, tradición o costumbre. En el rezo se menciona el *kuxlejal* como la vida con bienestar, es decir la vida por la que se pide.

Kuxul

Vivo. Indica que algo está vivo o animado; es un atributo que distingue la naturaleza sacra de las cuevas, la tierra, las montañas y otros espacios de la naturaleza. No todas las cuevas de la geografía tseltal poseen la cualidad de *kuxul,* pero si se considera que esa cueva es sagrada o ahí habitan algunos *ajawetik,* entonces la cueva tiene la cualidad del *kuxul*, es decir la cualidad de la vida.

O'tan

Corazón. En la cosmovisión tseltal, el corazón es el centro del pensamiento, la memoria, la conciencia, la inteligencia, los sentimientos y la voluntad de las personas. Muchas expresiones de la lengua tseltal nos permiten constatar esta concepción del símbolo de corazón, por ejemplo, para referirse a la inteligencia se tiene la expresión *p'ij y'otan,* que significa "inteligente" y literalmente es "inteligencia del corazón". Para referirse al temperamento, la expresión *ma'uk yo'tan* significa "tener un mal comportamiento", literalmente quiere decir que "no tiene corazón". En cuanto a las emociones, la expresión *pich'il yo'tan* significa triste y literalmente quiere decir "corazón apretado".

Pox

Bebida tradicional destilada de caña, utilizada en fiestas, rezos y curaciones. En el ritual de petición de agua se utiliza como un regalo a los rezadores y como parte de la ofrenda. El significado original de la palabra es el de 'medicina'. Actualmente, en muchos hogares donde se tiene una religión como la protestante, se ha cambiado el uso ritual y social del *pox* por el del refresco.

Sikil k'inal

Tierra fría. Dentro de esta tesis hace referencia a la zona geográfica y cultural donde se ubican las comunidades tseltales y tsotsiles en Chiapas.

Sk'in ja'

Fiesta del agua o fiesta de la lluvia. Hace referencia a los rituales que se realizan entre marzo y mayo, para pedir que no falte el agua, para pedir que haya mucha lluvia. Estos rituales consisten en una peregrinación a diferentes ojos de agua o manantiales donde se realizan los rezos de *Sk'anel skuxlejal ja'*. Además de las fiestas de agua, también hay rezos dedicados al maíz y la milpa, llamados *k'al nail*, en ellos se pide y se agradece por la buena cosecha, entre los meses de octubre y diciembre.

Sk'anel skuxlejal ja'

Petición por la vida del agua. Es el nombre de los rezos que he documentado y analizado para esta tesis. Mediante estos rezos se pide por la vida del agua en todas sus manifestaciones, como la neblina, los ojos de agua, los ríos, las nubes y la lluvia. Estos rezos se hacen porque el agua es fundamental para garantizar la vida de los cultivos en la milpa y, en consecuencia, la alimentación de los pueblos campesinos tseltales. Estos rezos son la forma ritualizada de mantener el lazo y la comunicación con la tierra. Los rezos se hacen de forma colectiva y por el bien común. El rezo es para la comunidad, dicen los rezadores.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Almendral, Ida Isadora.

1976. *Prácticas y creencias médicas en la comunidad indígena de Amatenango del Valle, Estado de Chiapas.* Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Alejos, José.

2018. *Dialogismo y semiótica de cuentos míticos mayas.* México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bajtín, Mijaíl.

1982. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Barriga Puente, Francisco.

2009. ***tsik: Los números y la numerología entre los mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bautista León, María.

2013. *Proceso de Producción y Comercialización del Maíz en Amatenango del Valle, Chiapas.* Tesis de Licenciatura, México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Bricker, Victoria.

1989. "The Ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres". En *Explorations in Ethnography of Speaking*, ed. Richard Bauman and Joel Sherzer, pp. 368–388. Cambridge University, Cambridge.

1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna (coordinadora).

2016. "El agua en la cosmovisión de Mesoamérica", en *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México*, México, Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

2009. *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Biblioteca mexicana, Fondo de Cultura Económica.

Charaudeau, Patrick.

2005. *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Chávez López, Natalia.

2016. *Cosmovisión y defensa del agua por tsotsiles y tseltales en la laguna Ts'ajalsul de los Altos de Chiapas.* Tesis doctoral, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Chevalier, Jean.

1986. *Diccionario de los símbolos,* España: Herder.

Coseriu, Eugenio.

1982. *Teoría del lenguaje y lingüística general.* Madrid: Gredos.

1981. “La socio y la etnolingüística. Sus fundamentos y tareas”. *Anuario de letras*, XIX, pp, 5-30.

Craveri, Michela.

2017. *El lenguaje del mito, voces, formas y estructura del Popol Vuh*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Duranti, Alessandro.

2000. *Antropología lingüística*. Cambridge University Press, Madrid.

1992. La etnografía del habla hacia una lingüística de la praxis, *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge,* España: Visor.

Dryer, Matthew.

1997. “On de 6-wey Word Order Typology” en: Studies in Language, 21, pp 69-103.

England, Nora *et al.*

2017. *The Mayan Languages*, Nueva York: Routledge

England, Nora.

2001. *Introducción a la Gramática de los Idiomas Mayas*, Cholsomaj, Guatemala.

Flores Farfán, José Antonio.

2011. *Antología de textos para la revitalización lingüística,* México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Geertz, Clifford.

2006. *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

Gómez Cruz, Sandra Rocío.

2008. *La variación diafásica en el tseltal de Oxchuc, Chiapas. Identificación y análisis de variables sociolingüísticas*. Tesis de maestría, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gómez López, Pedro, Silvano Jiménez, Anselmo.

2015. *La función del Pat o’tan. La experiencia de los tseltales de Bachajón y Yulubmax.* Tesis de licenciatura, México: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas.

Guiteras Holmes, Calixta.

1972. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Golluscio, Lucía.

2002. *Etnografía del habla: textos fundacionales*, Buenos Aires, Eudeba.

Gumperz, John. y Hymes, Dell.

1972. *Directions in Sociolinguistics. The Etnhography of Communication,* Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston.

1964. “The ethnography of communication”. *American Antropologist*, vol. 66, nº 6.

Hartmann, Herminia.

2015. “El estudio del discurso desde la etnolingüística: Un abordaje del cancionero mapuche” en *XXVII Congreso Nacional y I Internacional de Lingüística, Literatura y semiótica.* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Haviland, John, José Antonio Flores Farfán.
2007. *Bases de la documentación lingüística*, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
Haviland, John.
2009. "Little Rituals", *Ritual Comunicartion,* Oxford.
1992. "Lenguaje ritual sin ritual", *Estudios de Cultura Maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Hymes, Dell.
1971. "Competence and performance in linguistic theory", *Acquisition of languages: Models and methods*, New York, Academic Press, pp. 3-23.
1964. "La sociolingüística y la etnografía del habla" en: *Language in culture and society*, pp. 115-149, Harper & Row publish, Nueva York.
Himmelmann, Nikolaus.
2007. "La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve?", en Gippert, Jost, Nikolaus Himmelmann, and Ulrike Mosel (Editores de la versión inglesa); Jhon Haviland, José Antonio Flores Farfán (Coordinadores de la versión en español). INALI, México.
Hull, Michael.
2012. *Parallel worlds, genre, discourse, and poetics in contemporary, colonial, and classic period Maya literature*, 4ta edición, Boulder, Colorado: University Press of Colorado, EU.
2003. *Verbal Art and Performance in Ch'orti' and Maya Hieroglyphic Writing*. Tesis de doctorado, Universidad de Austin, Texas, EU.
Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
2020. Censo de Población y Vivienda.
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
2011. *Stojobtesibal ts'ibajel ta bats'il k'op tseltal: Norma de escritura de la lengua tseltal,* México.
Judith Aissen, Nora C y Roberto Zavala Maldonado.
2017. *The Mayan languages*, New York: Routledge language family series.
Kaufman, Terrence.
1990. "Algunos rasgos estructurales de los idiomas Mayences con referencia especial al K'iche". En: Nora England y Stephen Elliott (eds.), *Lecturas sobre la lingüística maya.* Guatemala: CIRMA: 59-114.
1972. *El proto-tzeltal-tzotzil: fonología comparada y diccionario reconstruido*, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 5, UNAM, México.
1971. *Tzeltal Phonology and Morphology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Publications, Berkeley/Los Angeles.
1970. "Posición del tzeltal y del tzotzil en la familia de lingüística mayance". En Norman

McQuown y Julian Pitt-Rivers (editores). *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

1963. *Tzeltal grammar*, Berkeley, University of California, tesis de doctorado.

Lacadena García-Gallo, Alfonso.

2010. "Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica", en *Figuras mayas de la diversidad*, Aurore Monod-Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.), pp. 55-85. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

León Portilla, Miguel.

1992. El agua: universo de significaciones y realidades en Mesoamérica. *Ciencias,* núm. 28, octubre-diciembre, pp. 7-14.

López Alonso, Covadonga.

2014. *Análisis del Discurso*. España: Síntesis.

López Austin, Alfredo.

1998. La sexualización del cosmo. *Ciencias* 50, abril-junio, 24-33. [En línea]

1973. *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl,* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lunes Jiménez, Elena.

2011. "El ch'ulel en Los Altos de Chiapas: Estado de la cuestión", *Revista Pueblos y fronteras digital*, volumen 6, número 11, junio-noviembre 2011, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Jiménez, José Alfredo.

2010. *Estructura, actuación y modalidad en la narrativa personal oral (lo'il a'yej) de la comunidad tsotsil de Romerillo, Chamula, Chiapas*. Tesis de maestría, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Martín Camacho, José Carlos.

2018. "La Etnolingüística como disciplina científica. Propuesta de definición y ámbitos de estudio" en *Actas do XIII Congreso Internacional de Lingüística*, Xeral, Vigo 2018, 584-591.

Martínez Rojas, Adelina.

2010. *Análisis de la plegaria de la petición de lluvia en Xalpatláhuac, Guerrero*. Ensayo, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Maurer, Eugenio.

1984. *Los tseltales: ¿paganos o cristianos?: su religión, sincretismo o síntesis?*, México: Centro de Estudios Educativos.

Méndez Pérez, Marceal.

2014. *Nociones relacionadas con las cuevas en la lengua y cosmovisión tseltales*, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

2013. *La montaña ajk'abalna: espacio sagrado y de resemantizaciones culturales entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas.* Tesis de maestría, México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Mendizábal García, Horacio Estuardo.

2015. *¿Cómo se habla con los dioses? Análisis de una ceremonia maya mam en el altiplano guatemalteco. Una aproximación de la etnosemántica hacia la semiótica de la cultura*. Tesis de licenciatura. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Molinari, Claudia.

2015. *Rituales sagrados en Chiapas, memoria viva, historia de* nosotr@s *y patrimonio cultural: Un libro colectivo,* San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.

2014. "Antropología de la orilla y Cuba transamericana: Los aportes de Fernando Ortiz al pensamiento en América Latina", *Frontera norte* vol.26 no. 52, México: El Colegio de la Frontera Norte.

Monod-Becquelin, Aurore.

2013. "De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas", Estudios de Cultura Maya, Vol.32, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2006. "El lenguaje sagrado contemporáneo. Comentarios sobre la definición de los géneros en la tradición oral maya contemporánea", *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature.*

Montes de Oca Vega, M.

2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2010. Los difrasismos, un rasgo del lenguaje ritual. *Estudios De Cultura Náhuatl* no. 39, pp. 225-238.

Nash, June.

1975. *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, México: Instituto Indigenista Americano.

Nolasco, Margarita.

2008. *Los pueblos indígenas de Chiapas: atlas etnográfico*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Padrón Herrera, María Elena.

2011. *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México*. Tesis de doctorado, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Pilleux, Mauricio.

2001. "Competencia comunicativa y análisis del discurso" en: *Estudios filológicos,* no. 36, pp. 143-152, Valdivia.

Pincemín, Sophia.

1993. *Amatenango del Valle, Chiapas: Supervivencia de la alfarería prehispánica*, Ponencia presentada en el 13° Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y

Etnológicas, México: Instituto Chiapaneco de Cultura.

Polian, Gilles.

2018. *Diccionario multidialectal del tseltal, tseltal-español*, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2013. *Gramática del tseltal de Oxchuc*, 2 volúmenes, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pujol, Helios.

2014. "De la plegaria a la cocina ritual: reflexiones en torno a la retórica y a la parafernalia ritual como un menú divino, y a su chef cocinero: el *ch'abajom* (rezador)", *Anthropology Of Food*, S9.

Rodríguez Cuevas, Lydia.

2013. *Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol*, University of Virginia: Department of Anthropology, EU.

Sántiz Girón, Antonia.

2018. *Los clasificadores y especificadores numerales en tseltal de Tenejapa.* Tesis de maestría, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2011. *Documentación de rezos en la fiesta del Tajimal K'in (carnaval) de Tenejapa: Análisis lingüístico y lexicográfico.* Tesis de licenciatura, San Cristóblal de Las Casas, México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Saville-Troike, Muriel.

2005. *La etnografía de la comunicación: una introducción*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Silvano Jiménez, Miguel.

2014. *Evaluación dialectológica de la variación interna en Bachajón, Chiapas.* Tesis de maestría, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Teillier, F., Llanquinao, G., & Salamanca, G.

2016. De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística: bases teórico-metodológicas para un trabajo con el mapunzugun. *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada*. 54 (2), 137-161.

Van Dijk, Teun. (editor)

2003. *Ideología y discurso*. España: Ariel Lingüística.

1997. *Discourse as Social Interaction.* London: Sage.

Vapnarsky, Valentina.

2008. "Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco", *Estudios de Cultura Maya*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Viqueira, Pedro y Mario Ruz (editores).

1995. *Chiapas los rumbos de otra historia*, México: Universidad Nacional Autónoma de

México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Whorf Benjamin Lee y John B. Carroll (editores).
1956. *Language, thought, and reality; selected writings of Benjamin Lee Whorf.* Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

Páginas web consultadas

Atlas Lingüístico Sonoro del Tseltal Occidental.
2021. *Antecedentes sobre la dialectología tseltal.*
Recuperado el 26 de agosto de 2024, de https://alisto.aldelim.org

Ethnologue.
2021. *Languages of the World* (19.ª ed.). Dallas: SIL International.
Recuperado el 26 de agosto de 2024, de http://www.ethnologue.com/statistics

Enlace Zapatista.
2021. *Comunicado del CCRI-CG del EZLN. Y rompimos el cerco.*
Recuperado el 26 de agosto de 2024, de
https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/

Real Academia Española.
2023. *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.).
Recuperado de https://dle.rae.es/

Reglas de Leipzig.
2024. *Glossing rules.*
Recuperado el 26 de agosto de 2024, de
https://www.eva.mpg.de/lingua/pdf/Glossing-Rules.pdf

OpenAI.
2023. *ChatGPT*. Modelo de lenguaje amplio.
https://chat.openai.com/chat

Wikipedia, colaboradores de.
2020. *Archivo: Mapa de la Región V - Los Altos.*
Recuperado el 26 de agosto de 2024, de
dedehttps://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_de_la_Regi%C3%B3n_V_-_Los_Altos.svg